

۱

هذا المجلد فی علم الکلام
للسید المرتضی ره علیه ...

بسم الله تعالی
من عواری الدهر لدی
عبد الرزاق بن علیرضا
اصفهانی ...







۲

بسم الله تعالی
هذا کتاب فی الکلام واصول الدین
للسید المرتضی ره ولعله هو کتابه المسمی بالذخیرة
وهو کتاب جلیل مشهور

ش ک ۴۶۳۵

لو لم یکن متولدا عن المجاوره لانه لو کان من فعله تعالی او فعلنا ابتداء
لجاز ان لا نفعله ومنها ان المعتمد بالسکین الحادة علی الجسم السخیف
والرقیق لا بد ان یقطعه ویخرقه ویولمه ان کان حیا فلو لم یکن القطع
متولدا او الالم لجاز ان لا یقع علی ما تقدم ذکره ولیس لهم ان یطعنوا
علی قولنا فی التولد بان من شان القادر فی التولد ان یقدر علی ترکه و
هذا لا یتم فی المتولد وذلک من شرط القادر ان یقدر علی ان لا
یفعله والترک شرط فی کونه قادرا الآن فی الافعال ما لا ترک له کما ان
فیها ما لا ضد له وینتقض ما ذکروه بالقدیم تعالی لان ...
...یه ولیس لهم ان یعترضوا بان القول بالتولد ینقض ...
القدرة الواحدة لا یفعل بها من الج...
الواحد لا جزءا واحدا اذا ...
واحدا بین اجزاء ...
بعد ...

در مجموعه رسائل مرتضی دیگر ان از آن شیخ آقا بزرگ تهرانی (ع۱۱۶۳ و ع۲۹۲۹
ص ۲۱-۳۱) چند بند از ذخیره هست

۲۷

در جمله الاصول ص ۳ از ص ۲۲۵ این کتاب نقل شده

مولف از آثار خود از این کتابها یاد میکند:

الشافی ۳۸۲ - ۳۶۲

الملخص ۶۹

تنزیه الانبیاء و الائمة ۲۳۳ و ۲۳۶

کتاب فی جهة اعجاز القرآن ۲۷۷ و ۲۷۸

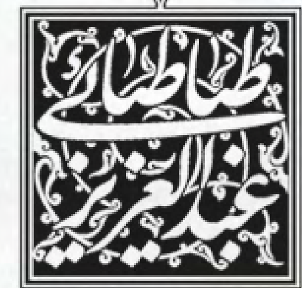
الموضح عن اعجاز القرآن ۲۸۷

الشافی ۲۹۸ و ۳۰۴ و ۳۲۰ و ۳۲۱ و ۳۲۲ و ۳۶۲ و ۳۷۰ و ۳۶۲ و ۳۸۲

المقنع فی الغیبة ۳۱۱

المسائل الطرابلسیات ۲۵۵ (چهارم شب دومی آن
مورخ ۴۲۷) (ذریعه ۶: ۲۲۵) (دیباچه ذریعه ۱۹)

قلنا كما يكون من فعله ويتعلق به احكامه وان وجب وجوده عند
توفر دواعيه في الفعل المباشر وبعد فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولد
بان لا يفعل سببه على ان الوجوب على بعض الوجوه لا ينافي الفعلية لان
فعل الملجا واجب ولم يخرجه وجوبه مع الالجاء من ان يكون فعلا له وهذه
الجملة التي ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب ففي الناس من نفى
افعال الجوارح ولم يثبت لاحدنا فعلا سوى الارادة والفكر وفيهم من نفى
ان يكون فعلا له كل ما تعدى حيزه وقال فيه انه حدث لا محدث له
او هو من فعل الله تعالى او وقع بطبع المحل ومما يبطل الطبع زايدا على ما تقدم
…نا انه غير معقول على ما بين في غير موضع ولان الفعل يقتضي
… فلا فرق بين ان نسنده الى طبع وليس له هذه الصفة
… على سبيل الجملة لان الخروج من القولين من
… ل بالطبع يقتضي ان لا يقع
…امرا واحدا
…

كذلك وايضا كان يجب على هذا المذهب ان يجوز حصول المجاورة بين
الجوهرين ولا يوجد التاليف لانه لولا التوليد الذي نذكره لم يكن
ههنا سبب يقتضي وجوده لا محالة وليس على المخالف في هذه المسئلة
ان يعتذر في وجوب وجود التاليف مع المجاورة بان المحل لا يخلو مما
يحتمله لان هذا المذهب غير صحيح وقد بينا في غير موضعه صحة خلو المحل
مما يحتمله ثم ان هذه العلة تنفي ان يكون التاليف متولدا من فعلنا
ايضا اذا اعتذرنا في التوليد من فعلنا بها ولا له ان يقول كيف يولد
المجاورة من فعله ومن شان السبب جواز وجوده مع فقد المسبب لينفصل
بذلك من الموجب الحقيقي وذلك ان الكون على سبيل المجاورة قد يوجد
بعينه في الجزء منفردا ولا يجب التاليف وهذا القدر كاف في انفصاله
من العلل الموجبة وانما جاز في بعض المواضع وجوده مع ارتفاع المسبب
فيما له ضد كالعلم والتاليف لا ضد له على ان هذه العلة ترجع
الى ابي علي في اثباته المجاورة من فعلنا مولدة للتاليف فاما تعلقه
بانه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجا اليه ولا تنقض بذلك كونه
قادرا لنفسه فليس بصحيح لانها محتاج اليه الفعل في نفسه من حيث
كان لا يصح وقوعه الا معه لا تسند الحاجة فيه الى الفاعل الا ترى انه
تعالى اذا فعل العرض المفتقر الى المحل لا نقول انه محتاج في فعل العلم
الى الحيوة وانما المحتاج في الفعل الى غيره مع تعذر عليه ايقاعه وايقاع
امثاله في الغرض المقصود به متى لم يفعل ذلك الشي الذي قلناه انه محتاج اليه

وان وقع من قادر غيره على خلاف هذا الوجه فالحاجة على هذا القول
لا يضيفها الا بعد تصور الاستغنا على بعض الوجوه والقديم تعالى
قادر على ان يفعل افعال هذا المسبب القائمة مقامه في الغرض المقصود
به من غير سبب فلا يجب ان يكون محتاجا اليه وان كنا محتاجين الى الالات
ولهذا كان احدنا في صعود السطح محتاجا الى السلم بحيث لا يتم صعود السطح
الا به او بمثله فلا يكون ولا يكون الطاير وان صعد السطح بالسلم محتاجا
اليه لتمكنه من الصعود بغير سلم فان قيل لو كان تعالى يفعل متولدا
لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله وقد علمنا انا نمنع الحجر من النزول
في بعض الاوقات فكان يجب ان يكون قد منعناه تعالى عن فعله قلنا
هو تعالى عالم بما يتولد عن نقل الحجر من الحركات فلا يريد منها الا ما يقع
وما يعلم انه لا يقع بتسكين غيره للحجر لا يريده فلا يجب ان يكون ممنوعا
لو اراد فعلا من الافعال منع منه احدنا الا ترى ان الضعيف او الطفل
اذا قبض على يد قوي فسكنها والقوي لا يريد تحريكها لا يوصف بانه مانع
له من الحركة ولا نعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب وتوهم منعنا
الحجر من النزول والبرد من الوصول الى الارض لان ذلك مجاز وتوسع
وهذا السوال ينقلب الى ابي علي وان لم يقل بالتوليد لانه يذهب الى ان
حركة الحجر من فعله تعالى ابتداء فيجب ان يكون ما نعين له فان قيل لو فعل
على سبيل التوليد لوجب ان يكون مدخلا نفسه في الفعل بفعل سببه وهذا
نقص في القادر قلنا ليس الامر على ما ظننته لانه تعالى يقدر على ان يمنع

[illegible]

٣ من السبب وان وجد السبب فلم يدخل نفسه في الفعل على كل حال وانما
يتعذر علينا في بعض الاوقات ان نمنع من المسبب مع وجود السبب ثم
هذا السوال ينقلب الى ابي علي فلا فرج له فيه في ان من يفعل
الفعل متولدا هل يجوز ان يفعله بعينه مبتدئا او هل فصل بين القديم
والمحدث في ذلك لا خلاف في ان ما يفعله احدنا مسببا لا يجوز
ان نبتديه بعينه وانما الخلاف فيه تعالى فان ابا هاشم ذكر في بعض
كتبه ان حاله في ذلك يخالف حالنا وان سوى في موضع بين
الامرين والصحيح انه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدث والذي يدل على ذلك
انه يودي الى وجود الفعل عن وجهين بالسبب ومبتدا بالقدرة
وهذا يفسده ما افسد وجوده بقدرتين وقادرين وهذا دليل
مشترك في نفي ذلك منا ومنه تعالى وايضا فقد ثبت ان الوجود
لا يتزايد فلو صح فيما يقع متولدا ان نبتدي لصح ذلك فيه مع تقدم السبب
لان تقدمه لا يغير تناول القدرة وحال القادر وهذا يقتضي جواز
وجوده من الوجهين وهذا غير صحيح لان حاله وقد وجد من الوجهين
كحاله وقد وجد من احدهما في جميع الاحكام ويوجب ان لا يكون
للوجه الثاني تاثير وما لا تاثير له في حكم معقول لا يصح اثباته و
هذا الدليل ايضا مشترك في افعاله تعالى وافعالنا وايضا من حق
ما نبتداء بالقدرة ان يصح فعله والا يفعل ومن حق المتولد ان يجب
وجوده بوجود سببه مع ارتفاع الموانع واجتماع هذين الحكمين

في فعل واحد يتنافى وهذا ايضاً مشترك ومما يدل على ما ذكرناه
وتختص افعالنا ان من حق القدرة ان يفعل بها في كل وقت جزء
من الحركة اذا كان المحل والوقت واحداً او لا يخرجها من هذا الحكم
ان يقع بها سبب حركة فلو جاز ان نبتدئ بما فعلنا سببه لجاز ان
نفعله ونفعل الحركة الاخرى التي قلنا ان القدرة متعلقة بها
في هذه الحال مع فعل سبب الحركة الاخرى وانما قلنا ذلك لان الجمع
بين هاتين الحركتين لا يتنافى ولا يتضاد والقدرة متعلقة بهما
وهذا يؤدي الى عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد
في المحل الواحد والوقت الواحد ولا يرجع ذلك علينا لانا لا
نقول ان القدرة يتعلق مع تلك الشرايط باكثر من جزء واحد
وقد بينا ان ذلك لازم لهم لاثباتهم تعلقها بكل واحد من الحركتين

باب الكلام في الاستطاعة واحكامها وما يتعلق بها

في الاستطاعة

فصل في اثبات القدرة واشارة الى مهم احكامها قد بينا

في اثبات القدرة

فيما تقدم الطريق الى اثبات حال القادر منا وهو صحة الفعل
وبينا ان هذه الحالة راجعة الى الجملة لا الى الاجزاء ومادل لنا به
على اثبات الاكوان يدل على اثبات القدرة فالطريقة واحدة و
نزيد عليها انه لو كان بعض الاجسام قادراً لنفسه لوجب ان يكون
الاجسام كلها قادرة لان الجواهر متماثلة فيما اختص به بعضها من صفات
النفس يجب ان يرجع الى جميعها والا ادى الى كونها متفقة مختلفة وكان

٤

يجب ايضاً ان يكون مقدورها واحداً كما ان القدرة لو كانت متماثلة
لوجب ان يكون مقدورها واحداً وايضاً كان يجب ان يرجع كونها
قادرة لو كان للنفس الى كل جزء لان الصفات الذاتية يختص كل ذات
ولا يقف احكامها على الجمل وايضاً فكان يجب ان يكون مقدورها غير
متناه من كل وجه كمقدورات القديم تعالى وايضاً فكان يجب استحالة
الخروج عن هذه الصفة لان الصفات النفسية لا يخرج الذوات
عنها فاما الذي يبطل كون الاجسام قادرة لا للنفس ولا للعلة سواء
اضيف ذلك الى الفاعل او لم يضف انه كان يوجب ان لا يتناهى مقدوراتها
لانه لا وجه يقتضي التخصيص والتناهي ولانه كان يجب ايضاً ان يصح من القادر
منا الاختراع في المحال كلها لانه لا وجه يوجب وقوف ما يبتديه من الفعل
على ابعاضنا وايضاً فالتزايد في كون احدنا قادراً معلوم وصحة التزايد
في الصحة توجب نفيها عن علة ويبطل ما خرج عنها من الوجوه كلها فاما
ما يدل على وجوب وجود ما نكون قادرين ما تقدم من ان المعلوم
لا يتعلق بغيره ولانه كان يجب كون احدنا قادراً فيما لم يزل فاما ما يدل
على حلوله في بعض القادر فهو ان القدرة لابد فيها من اختصاص لمن
يوجب له الحال ولا فرق بين عدمها وبين وجودها غير مختصة ولا اختصاص
للقادر بها يعقل الا بان يحل في بعضه وايضاً فان واحدنا قد يخف
عليه حمل الجسم الذي يثقل حمله باحدى يديه اذا حمله بكلتا يديه بل
ربما تعذر ان يحمله باحدى اليدين وتاتى منه باليدين ولا وجه لذلك

وايضا لو كانت علة في حدوث المقدور لكان وجه حاجته اليها
حدوثه وهذا يوجب في القدرة ان تكون حادثة ايضا عن علة اخرى
توجبها ويتصل ذلك بما لا نهاية له على انه لا يجوز المنع من مقدور
القدرة ولا يجوز ذلك في معلول العلة ومتى قيل انها علة وجوز المنع
من موجبها فقد صرح بانها سبب واما الذي يبطل ان تكون سببا
فهو انه كان يجب ان تكون مقدورها فعلا لله تعالى لان المسبب
من فعل فاعل السبب وهذا قد بيناه في باب الكلام في التولد اذا ثبت بما
سنذكره تعلق القدرة بالضدين لم يجز ايضا ان تكون موجبة لانه
ليس احدهما بالوجود اولى من الاخر ولان المقدور متعلق باختيار القادر
ودواعيه وبعد وجود السبب يخرج المسبب من اختيار القادر والتعلق
بدواعيه وايضا فان المنع من المسبب مع وجود السبب جائز وهذا
يبطل غرض القوم في القول بان القدرة موجبة واخراجهم الى القول
بجواز خلوها من الفعل وتقدمها له ومتى قالوا ان الفعل لا يجوز وجوده
الا معها ولا يجوز وجودها الا معه وهي سبب فيه لزمهم ان لا تكون القدرة
بان تولد الفعل اولى من ان يولدها لان السبب انما يتميز من المسبب بان يصح
على حال من الاحوال وجوده مع المنع من السبب ولا يجوز ان يدعى حاجة
القدرة في وجودها الى المقدور لانه يؤدي الى جواز وجود المقدور مع
عدم القدرة لان وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز ولانه
كان يجب صحة وجودها مع امثال مقدورها لان المحتاج لا يجوز

ان يحتاج الى عين مخصوصة بل يسد امثاله من الجنس مسده في جواز ٥
وجوده معه ولان احتياجه الى غيره لا يصح وجوده مع ضده وكان
يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضد الحركة وقد علمنا جواز ذلك

فصل في ان القدرة متعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد
من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه

قد علمنا انه متى صح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد صح
منه الجميع ولهذا متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون
قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات قدر
على سايرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر وما شبه
ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يتحرك يمنة صح منه ان يتحرك يسرة
اذا زالت الموانع ولولا ان القدرة تتعلق بذلك اجمع لم يجب هذا الحكم
المعلوم ضرورة ليس لاحد ان يعلق ذلك بالعادة وان الله تعالى
اجراها بان يفعل فينا القدر المتغايرة المتعلقة بما ذكرناه وذلك
ان هذا يوجب وجود ما لا يتناهى من القدر فينا لان الجهات التي
يصح ان يتحرك اليها لا تتناهى واستمرار هذا الحكم ووجوبه مساو لحكم ساير
ساير الواجبات فاسناده الى العادة وحكمه حكم الواجب كاسناد جميع
الواجبات الى العادات على ان ما طريقه العادة لا يمتنع اختلافه
بالازمان وفي البلدان وعلى بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من
اخبرهم بعض البلاد بان فيها من يحمل الجسم الثقيل ويتعذر عليه حمل

الا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يبتدي فيه الفعل
لانه وان كان قادرا بجميع قدر جسمه من حيث لم يكن جميع قدره في زيد
لم يفعل به ما على حد ما يفعل مع الاستعانة بغيرها فاما الذي يدل على
ان القدرة غير الصحة فهو ان المرجع بالصحة الى معان يختص المحل كالتاليف
ووجود مقادير من الرطوبات واليبوسات واعتدال المزاج وان
لم يعن ببعض ما ذكرناه لم يكن معقولا وقد بينا فيما تقدم ان ما يرجع
حكمه الى المحل لا يجوز ان يوجب حالا ترجع الى الجملة وكون القادر قادرا
من صفات الجملة لا المحل وليس يجوز ان يكون ما يوجب حكما للمحل يوجب
حكما للجملة مع ايجابه الحكم للمحل لانه كان يجب استحالة وجوده الا مع الايجاب
لان معلول العلة لا ينفصل من العلة وقد علمنا جواز وجود كل ما
يشار اليه بانه صحة من تاليف وغيره في الجماد وفيما ليس بحي وايضا كان
يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة والمحل ان يكون في نفسه على صفتين
مختلفتين للنفس وهذا مستحيل في الذوات المحدثة لامر يخصها وليس لهم
ان يقولوا لو كان القدرة هي الصحة لجاز ان يكون صحيحا سليما ليس بقادر
لانا نجوز ذلك ولا نمنع منه وانما يخالف ابو علي فيه لاعتقاده ان المحل
اذا احتمل ضدين لم يجز ان يخلو من احدهما **فصل** في ان القدرة لا بد
من ان يكون لها مقدور وانها تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة
لو وجدت القدرة غير متعلقة بمقدور ويصح ان يفعل بها لنقض ذلك
حقيقة القادر لان القادر انما ينفصل من غيره بصحة الفعل منه على بعض

6

الوجوه والممنوع لا يلزم على هذا لان الفعل يصح منه متى ارتفع المنع و
لا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة
لان الفعل كان يصح بها مع ارتفاع كل منع وعلى كل وجه وبمثل هذا الجواب
نجيب عن كونه تعالى قادرا فيما لم يزل وان كان وجود الفعل في تلك الاحوال
لا يصح لانه انما تعذر لامر يرجع الى الفعل لا الى القادر والقدرة وان
تعلقت عندنا بالضدين فهي متعلقة بان يوجد كل واحد بدلا من صاحبه
فلم يتعلق الا بما يصح وجوده وكذلك القدرة تتعلق بما يصح في العاشر
وان كان لا يصح وقوعه في الثاني لان هذا المقدور المتعلق بالعاشر
وان لم يصح من القادر قبل العاشر لامر يرجع اليه والى اختصاصه بالوقت
فهو يصح في وقت من الاوقات وعلى وجه من الوجوه وليس كذلك لو لم تكن
القدرة متعلقة بمقدور على ان القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها
في الثاني ما يختص بالعاشر فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني
اذا ارتفع المنع واما الكلام في ان تعلق القدرة لا يكون الا لوجه
الحدوث وقد مضى في هذا الكتاب مستقصى حيث بينا ان القادر
لا يقدر الا على الحدوث فاما الكلام في ان القدرة غير موجبة للفعل
فهو انها لو كانت موجبة لم تخل من ان توجب ايجاب العلل او ايجاب
الاسباب ولا يجوز ان تكون علة لان العلة ما اوجب لغيره حالا ولا
يتعلق به الا وهي موجودة وهو موجود وهذا مستحيل في تعلق القدرة
بالمقدور لانها لا تتعلق به الا وهو معدوم فاذا وجد بطل التعلق

الخفيف ويحرك منه كيف شاء ويتعذر عليه مع ارتفاع الموانع الحركة تبرة
يبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه
لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس وضرب من غير تعدٍّ وكذلك القول
في الارادة لانها تجري مجرى العلوم في الاختصاص والشهوة لما جرت
مجرى القدرة في التعدي الى امثال الجنس لم يجز ان يكون في الناس من يشتهي
شيئا ولا يتعلق شهوته بامثاله وبما هو على سائر صفاته ومما يدل على
ان القدرة تتعلق بالضدين وبالمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين
انا قد علمنا اتباع تصرفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعها بحسبها ولو
كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده لم يقف الافعال
على دواعينا وقصودنا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما
هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان يدعوه الداعي الى الحركة في جهة ويريدها
فيقع منه الحركة في غيرها وايضا فلو تضادت قدرة الضدين لتضاد
كون احدنا قادرا على الضدين وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي
الضدين في المحلين منا لان ما يتضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في
الاستحالة بين وجوده في محل واحد منها وبين وجوده في المحلين
كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضاد كون احدنا قادرا على الضدين
ان يتضاد كون القديم تعالى قادرا عليهما لان كل صفتين تتضادتا
على بعض الموصوفين فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار باختلاف
وجه الاستحقاق وقد علمنا انه تعالى يقدر على الضدين واعلم ان

القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا ينحصر متعلقها
من هذا الوجه الا بانحصار المحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل
محل مع ارتفاع المنع والقدرة ايضا تتعلق بمقدورها في الاوقات
متى بقيت فان في بقائها شك ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال
ما دامت باقية فهي من هذا الوجه ايضا لا يتناهى مقدورها وتتعلق
ايضا من الاجناس المختلفة من مقدور العباد بما لا نهاية له وهذا
بيّن في افعال القلوب كالاعتقادات والارادات فاما افعال الجوارح
فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك الا منحصرا
لان الذي لا ينحصر من افعال الجوارح وهو المتضاد والمتماثل وقد
يتعلق القدرة بالمتضاد لكنها يتعلق به على البدل ولا يتعلق من الجنس
الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا الا بجزء واحد يدل
على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه
بدلالة انها لما تعلقت بالفعل في الاوقات والمحال وبالمختلف لم ينحصر
تعلقها من هذا الوجوه ولان كل متعلق بغيره مفصلا متى تعدى في
التعلق الواحد لم يتناه متعلقه كالقوة والشهوة ومتى انحصر متعلقه
لم يتجاوز الواحد كالعلوم والارادات ولا يجوز ان يكون مقدور
القدرة والجنس والوقت والمحل واحد غير متناه لان ذلك على ان لا
يتعذر على احدنا حمل اعظم الجبال ولا يتفاضل القادرون فيها فيصح
ان يحملوه وينقلوه وكان ايضا يجب ان يصح من احدنا ان يمانع القديم

القادر لنفسه وايضاً يجب ان لا يخف على احدنا حمل الجسم اذا اعانه
عليه غيره واستعان بيديه معاً على حمله ويجب ايضاً ان لا يصح ان يكون
احدنا مضطراً الى شيء من افعال القلوب كالعلوم والارادات ولا افعال
الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وهو انه لا يصح
ان يفعل منه والجنس واحد والقدرة واحدة والمحل واحد والوقت
واحد الا الجزء الواحد وكذلك قدر القلوب تساوي في هذه القضية
قدر الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام لجميع اجناس
القدر وان كانت مختلفة الاجناس من حيث كان متعلقها متغايراً فهي
متفقة الاحكام في التعلق ووجوهه وشروطه وعمومه وخصوصه

فصل في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل مما يدل
على وجوب تقدمها ان القدرة انما يحتاج اليها لاخراج المقدور ونقله
من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان يتعلق
بالمعدوم وتخرج بوجوده من المتعلق به ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة
لانها لا يحتاج اليها النقل المراد من العدم الى الوجود وانما هي جهة
للفعل وتؤثر في وقوعه على جهة دون غيره فلهذا وجب ان يقارن
المراد وكذلك العلم الذي يؤثر في احكام الفعل كما قلناه في الارادة
ولا يلزم ايضاً السبب المقارن للمسبب لان السبب لا يخرج المسبب من العدم
الى الوجود بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادراً والسبب كالآلة
فيه والوصلة اليه فان طعن فيما ذكرناه من وجوب مقارنة لما يؤثر فيه

من حيث كانت كالجهة بالنظر وانه جهة لوقوع الاعتقاد علماً وهو مع ذلك ٨
متقدم غير مقارن فالجواب عنه ان الارادة انما وجبت مصاحبتها
لما يؤثر فيه ومصاحبتها لاول جزء منه اذا لم يكن المصاحبة لجميع
كالخبر والامر لجواز وقوعه على وجوه مختلفة فاذا اختص باحدها وجب
وجب ان يكون ذلك لامر مقارن وليس كذلك العلم الواقع عن نظر
لان مع تقدم النظر لا يصح ان يقع الاعتقاد الا علماً ولا يصح ان يقع
على وجه اخر بدلاً من كونه علماً والحال واحدة وجرى العلم في هذا الباب
مجرى سائر المتولدات في انها لا يحتاج في وقوعها على وجه الى مؤثر مصاحب
بل المؤثر فيها يكون مقارناً للسبب لان وجود السبب المسبب في حكم الموجود
ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المستند لما يؤثر فيه من العلم
ولم يجب ذلك في المتولد وان كان محكماً وقيل في هذا ايضاً انه غير
ممتنع ان يقال ان المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون
الناظر في تلك الحال التي يكون الاعتقاد فيها علماً عالماً بالدليل
على الوجه الذي يدل عليه بشرط تقدم النظر وليس يمتنع في بعض الاحكام ان
يكون لها شرط متقدم عليها بدلالة ان فعل القبيح لا يستحق به الذم الا
بشرط تقدم كونه عالماً وعاقلاً او في حكم العالم بالقبيح وانما جعل المؤثر
كونه عالماً بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند الى النظر المتقدم لان
الناظر لو خرج عن كونه عالماً بالدليل لشبهة دخلت عليه لم يقع ذلك
الاعتقاد في الثاني علماً فان قيل الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن

وجوده

وجوده

كالحل والبنية فيما يحتاج الى بنيته من علم وحيوة وقدرة والعلم يحتاج
ايضا الى الحيوة فى حال وجوده فالا احتاج الفعل الى القدرة وكانت
مصاحبة له قلنا المعتبر فى هذا الباب بجهة الحاجة لا بنفس الحكم
والفعل المفتقر الى محل لم يحتج اليه ليحصل له الوجود وانما احتاج فى وجوده
وعند وجوده وكذلك ما يحتاج الى معان فى المحل انما احتاج اليها
فى وجوده لا ليحدث بها ويوجد ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها
فى حال بقائه واستمرار وجوده كما احتاج اليها فى ابتداء وجوده والقدرة
لم يحتج اليها الفعل فى وجوده ليتجدد له بها الوجود ففارقت كل ما ذكروه
ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلا فى اصل المسئلة لجاز ان يقال لو احتاج
الفعل فى ابتداء وجوده الى القدرة لاحتاج اليها مع البقاء ولتم
له قياسا على المحل والمعانى التى احتاج اليها فى المحل فان قيل اليس فى
الافعال ما يحتاج الى الات تقترن بها فالا اجريت القدرة فى ذلك
مجرى الالة قلنا ليس بحد من الالات مصاحبة للفعل الذي يحتاج اليه
الا ما كان محلا للفعل او فى حكم المحل كالسكين فى القطع والجناح فى الطيران
وما جرى مجراهما والنار فى الاحراق انما وجبت فيها المقارنة لانها
تنفذ فى الجسم المحترق فلا بد من وجودها فى تلك ولهذا لما كانت القوس
آلة فى الاصابة ولم تكن محلا لها وجب تقدمها وجاز ان تقع الاصابة
مع خروجها عن صفتها والقدرة على ما بيناه يخالف هذا كله لان جهة
الحاجة اليها يقتضى التقدم دون المقارنة وهذه الجملة تجوزنا وقوع

٩

الفعل بقدرة معدومة وان لم يجز مثل ذلك فى الجارحة المعدومة
دليل اخر ومما يدل ايضا على ذلك انا وجدنا المقدور متى بقى خرج
من كونه مقدورا وانما خرج فى حال بقائه من تعلق القدرة لوجوده
والوجود حاصل له فى حال الحدوث فيجب خروجها بالحدوث من تعلق
القدرة وعلى هذا الدليل اسولة منها ان يقال لم زعمتم ان الباقى
يخرج من المقدور والجواب عن ذلك انا قد علمنا ان الجسم لا يكون فى حال
بقائه مقدورا لله تعالى كما كان فى عدمه لانه لو لم يكن كذلك لكان الله
تعالى فى وقت تجدد الفعل وكان يجب يصح ان يفعل وهو ببغداد فى
الوقت الثانى بالصين وقد علمنا استحالة ذلك ومنها ان يقال
ان مقدور القدر لا يبقى ودليلكم مبنى على البقاء والجواب عن ذلك ان
من قال من الشيوخ ببقاء بعض مقدورات القدر يخصص ذلك بان مبنى
الدلالة على بقاء ما يقول ببقائه منها من يقطع على انها لا تبقى او يشك
فى ذلك يمكن ان يجيب عن السؤال بان يقول لو قدرنا فيها البقاء لاستغنت
عن القدرة وانما استغنيت لوجودها والتقدير فى هذا الموضع كاف
على انا قد بينا ان الجسم الباقى يخرج من المقدور لاجل وجوده فيجوز
ان يجعل اصلا فى كل موجود وان لم يجز عليه البقاء ومنها ان يقال
عندكم ان الاعتماد سفلا يحتاج فى استمرار وجوده الى وجود الرطوبة
فلا يحتاج فى وجوده اليها فالا اجريت القدرة مجرى ذلك الجواب
انا لا نقول ان الاعتماد سفلا يحتاج فى استمرار وجوده الى الرطوبة والذى

لمعتزله

والذي نقوله ان الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني الا ان يمنع
مانع من عدمه واذا لم يعدم استمر وجوده وكان باقيا ومنها ان قالوا
اذا كان الفعل لا يجوز ان يكون حسنا ولا قبيحا في حال بقائه وكان
كذلك في حال حدوثه وان كان صفة الوجود واحدة فلم لا يجوز
مثل ذلك في القدرة والجواب ان المؤثر في حسن الفعل او قبحه وجوه
يحدث عليها لا يتجدد له في حال البقاء فلهذا اختص الحسن والقبح
بحال الحدوث وبمثل هذا نجيب اذا سئلنا عن الارادة وانها مؤثرة
في الفعل في حال حدوثه ولا مؤثر في حال البقاء لان الوجه الذي يؤثر
فيه الارادة والعلم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء وقد مضى
هذا من كلامنا في الدليل الاول وفي الجملة ليس ننكر ان يكون بين الباقي
والحادث فرق وان يكون بعض الاحكام يتعلق باحدى الحالتين دون
الاخرى بعد ان تكون ذلك الحكم معقولا وجهته ايضا معقولة بحسب
ما يدل عليه الدليل في ذلك والقدرة بخلاف ذلك كله لان جهة الحاجة
اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود فبوجوده يجب ان يستغنى عنها
ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي وبتامل كلامنا يسقط
طعنهم بان الفعل يتعلق بالفاعل حال الحدوث ولا يتعلق بالقادر الحال
التي وجد فيها بلا فصل لما حدث وهذا حكم لا يوجد للباقي وربما فرقوا
بان احوال الفاعل من كونه عالما في حال البقاء لا تاثير للفعل بحاجة
الى فاعله في حال حدوث ولا بقاء بل نقول انه بالدخول في الوجود قد

قد استغنى عنه ولقول من يقول انه متعلق به في حال حدوثه نفي لا ينافي
ما ذكرناه لان تفسيره انه لولا تقدم كونه عالما ومريدا قد يؤثر في الوجود
التي يحدث عليها الفعل وقبل هذا هذا لا يكون في حال البقاء ويسقط
ايضا طعنهم بان الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء لانا قد بينا
انا لا ننكر الفرق بين الحالين اذا كانت مفهومة وجهاتها صحيحة وقد
قيل ان المنع في الكون انما اختص حال الحدوث لان المنع انما يتعلق على الباقي
والكون الحادث يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيناه والباقي لا يتم
ذلك فيه دليل اخر مما يدل على تقدم القدرة ان تناول كون القادر
قادرا للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين وان بعضهم يقدر
بنفسه وبعض يقدر بقدرة كما لم يختلف العالمون والمدركون في هذا الحكم
وان اختلفت جهات استحقاقهم لهذه الصفات واذا تقرر هذه الجملة
فلو كان احدنا لا يقدر الا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك
ولما علمنا تقدم كونه قادرا لكونه وجب فينا مثل ذلك لوجوب المطابقة
التي ذكرناها بين القادرين والعالمين والمدركين في كيفية التعلق وما
يطعنون به في هذا الدليل من انه تعالى يقدر على اجناس لا يقدر ونقدر
عليها لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد والمحل واحد وان
كنا لا نقدر على ذلك لان هذا كله خارج عما اعتبرنا ولم يرجع الاختلاف
فيه الى كيفية التعلق وحقيقة التناول بل الى امور خارجة عن ذلك
والقديم تعالى وان اختص باجناس لا نقدر عليها وقدر على الاختراع الذي

لا يصح منا وعلى ما لا نتناهى على الشروط المذكورة ولم نقدر على ذلك ٦
فكيفيه كونه قادرا على ذلك اجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين
وهي جهة الاحداث والايجاد ولها اوجبنا التساوي في هذه الجهة
دون غيرها دليل اخر ومما يدل على تقدم القدرة ما دللنا به على تعلق
القدرة بالضدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين
واقوى ما طعن به على هذه الطريقة ان يقال هي قدرة على الضدين
الا انها موثرة في احدهما للوجود بمقارنته ومصاحبته ومتى لم تقارنه
ولم تصاحبه لم يصح تاثيرها فيه ويصح ان تتقدم عارية من الضدين
غير موجودة مع واحد منهما غير انها اذا اثرت في بعض مقدوراتها وخرج
بها من عدم الى وجود اثرت فيه بمصاحبته وهذا السوال على الترتيب
الذي رتبناه لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة كلها على
التعيين لانهم لما تكلموا في هذا المواضع تشاغلوا بالرد على المذهب المحكي
عن ابن الراوندي انها تكون قدرة على الضدين ولا بد من وجود احدهما
بوجودها وانها لا تعرى من احدهما وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي
ليس بشبهة وتركوا موضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس اذا لم ينقل
هذا الذي رتبناه ابن الراوندي ولا غيره وجب ان نعدل عن افساده
والكلام كله مبني عليه والذي يجب ان يقال في ابطال هذا السوال
ان القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين وموثرة في احدهما متى
اثرت بالمصاحبة له لم يخل في هذه الحال التي وجد بها مقدورها

من ان يخرج من التعلق بالضد الاخر والاضداد الباقية او يكون التعلق ١١
باقيا فان خرجت من التعلق بالاضداد وجب ان يخرج من التعلق بهذا المقدور
في هذه الحال لان دخولها في التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع
لانها اذا اعدمت خرجت من كل التعلق ولو خرجت من التعلق بالكل لما
اثرت في هذا المقدور للوجود لانها انما يوثر فيه لثبوت تعلقها به
فان قيل انها انما خرجت من التعلق باضداد هذا المقدور في هذه الحال
قلنا مع ثبوت التعلق لا بد من صحة الفعل على وجه من الوجوه وقد علمنا
ان هذا الفعل لا يصح ان يوجد في هذه الحال البتة فكيف يكون التعلق
ثابتا وحكمه مرتفعا وايضا فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها
لا بد من ان يكون معقوله ومتفقة في كل ما يتعلق به وليس يخلو من ان يكون
معنى التعلق هو صحة التاثير او وقوعه وثبوته فان كان الاول فيجب ان
لا يكون متعلقة والفعل موجود لان الموجود يخرج بالثبوت عن الصحة
وان كان الثاني يجب ان يكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل ان
يوثر فيها ولا يجد عارية من مقدوراتها مع انها متعلقة بها لان الثبوت
هنا مرتفع ومحال ان نقسم معنى التعلق فيكون فيما وجد له حقيقة وفيما
لم يوجد له حقيقة اخرى لان ذلك نقض الاصول والدليلان اللذان
قدمناهما في صدر هذا الفصل على ان القدرة متقدمة وبيناهما ان
الوجود يخل تعلق القدرة ويبطل الحاجة اليها يفسد هذا الطعن الذي
حكيناه ورتبناه فصل في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه

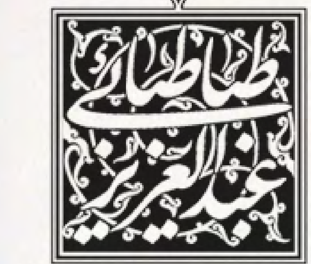
ذهب

ذهب البغداديون من المعتزلة الى ان القدرة لا تبقى فكذلك قولهم
سائر الاعراض وذهب ابو علي وابو هاشم واصحابهما الى القطع على بقاء
القدرة والصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدرة على بقاء
او عدم في الثاني لفقد الدليل القاطع على احد الامرين والشك فرض
لا دليل له مع ان الشك لا بد من التجويز لبقائها والتجويز لكونها من الجنس
الذي لا يبقى وانما يقع المنع من القطع على احد الامرين لفقد الدليل فاما
البلخي ومن وافقه من البغداديين فعندهم في انها لا تبقى على ان الباقي
الذي يجوز ان يبقى ولا يبقى لا يبقى الا ببقاء والاعراض كلها لا يجوز عليها
البقاء لان البقاء لا يجوز ان يحلها ولا يجوز لها صفة وقد بينا في مواضع
من كتبنا ان البقاء ليس بمعنى وابطلنا مذهب من قال بذلك وبينا
ان الصفة انما تسند الى معنى اذا تميزت وعرفت وليس للباقي بكونه باقيا
صفة وفائدة وصفه بذلك ان وجوده مستمر فالتعليل باطل ولو كان
هنا صفة لم يجز اسنادها الى معنى لوجوب حصولها الا ترى متى استمر وجوده
فلا بد من كونه باقيا ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقيا والصفة
انما تسند الى معنى وعلة اذا كان يجوز حصولها لجواز ان لا يحصل والشروط
كلها واحدة فاما ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما فانهما استدلا على بقاء
القدرة بان احدنا يحسن ان يأمر غلامه بتناوله كوزا بينه وبين
الغلام مسافة ويحسن ان يذم الغلام اذا لم يتناوله ذلك على انه لم
بعد ان يمضي من الزمان القدر الذي يتسع لتناوله وقطع المسافة

12 لو تعاطاها ولا يحسن ان يذمه على ان لم يفعل ما لا يقدر عليه فيجب
ان يكون ما فيه وهو في مكانه من القدرة قدرة على المناولة ولا
يكون الا بان يجوز عليها البقاء حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين
الكوز تناول بقدرته الكوز لان القدرة لا يصح ان يكون قدرة
على ما لا يصح وهو عدم بها على وجه وهذا استدلال باطل غير مستمر لانه
من الممكن ان يقال ان القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على المناولة
وان تعذرت عليه المناولة مع بعد المسافة عدوله عن قطعها والذي
يدل على انها قدرة على المناولة انها لو فعلت فيه في اقرب المحاذيات
الى الكوز لصح فيه تناوله بها وليس لاحد ان يقول فيجب اذا فعل القدرة
فيه وهو بعيد من الكوز الا ان يكون قدرة على تناوله لان التناول
لا يصح بها على وجه من الوجوه وانما كان يصح بتقدير لم يقع وذلك انه
غير ممتنع ان يكون قدرة على مناولة الكوز وان فعلت فيه وهو على البعد
ونعلم انها مع البعد قدرة على المناولة بانها لو فعلت فيه وهو قريب
من الكوز لتناوله بها فلولا انها قدرة عليه لم يصح ذلك وعند مخالفينا
في هذه المسالة ان القدرة متعلقة بما يقع في الاوقات المستقبلة
والاماكن البعيدة وان القدرة الموجودة في القادر في الوقت الاول
قدرة على ما يقع في العاشر ونحن نعلم انه لا يصح منه ان يفعل بهذه القدرة
في الثاني المقدور الذي يقع في العاشر وان كانت قدرة عليه وكذلك
يقولون ايضا ان القدرة الموجودة في القادر ببغداد قدرة في الثاني

على الكون





على الكون بالبصرة وان كان لا يصح بها على وجه من الوجوه فاذا قيل لهم
كيف يكون قدرة على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه اعتذروا بان
يقولوا هذه القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يقع في العاشر
فهي قدرة عليه لانها اذا بقيت الى العاشر صح ان يفعل بها فيه من غير تجدد
حال لها لم يكن وايضا لو قدرنا انها فعلت في القادر في الوقت التاسع
لفعل في العاشر ويعتذرون في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي
موجودة ببغداد مثل هذين الموجودين والجواب عن ذلك ان مثل
هذين العذرين يعتذر الطاعن على دليل الكون فيقول لو فعلت فيه هذه
القدرة وهو قريب من الكون لفعل بها المتناول من غير تجدد حال لها
فدل على انها قدرة عليه مع البعد فان قلتم هذا تقدير لحال لم يقع
قلنا وانتم ايضا عولتم على تقدير حال لم يقع فان كان ذلك فاسدا فهو
لكم وعليكم ولنا ايضا ان نقول لو قدرنا بقاء القدرة فان تقدير ذلك
فيما يشك في بقائه او يقطع على انه لا يبقى جائز لكانت مع البقاء يصح
ان يفعل بها المتناول والبقاء المقدر ما جدد لها حالا وهي ما كانت عليه
يجب ان يكون في جميع قدرة على المتناول وهذا مما لا تفصل فيه البتة
والقدرة الموجودة ببغداد اي يمنع لهم في ان يصح اذا بقيت وقوع الكون
بالبصرة بها في العاشر مثلا او اكثر من ذلك لحاجته في قطع المسافة الى اوقات
كثيرة وهو لا يقدر ان يفعل في الثاني الكون بالبصرة مع انها قدرة عليه
في الثاني وسائر الاوقات اذ ليس هذا يقتضي ان يكون انها قدرة على ما

لا يصح وقوعه بها مع بقاء ولا غيره فلم يبق لهم الا التعدي لما وقع خلافه ١٢
فحينئذ يقال لهم كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور الا يكون
القدرة متعلقة بما يصح وقوعه بها على وجه ان رضيتم لانفسكم بذلك
فارضوا من الطاعن في دليل الكون بمثله فان استدلوا على بقاء القدرة
بدليل ابي هاشم وهو ان القدرة على الكون بالبصرة يجوز وجودها في القادر
وهو ببغداد ولا محال ان يكون قدرة على ما يستحيل حدوثها فيجب ان يصح
وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه والا لم يكن قدرة
عليه ولا يصح وقوعه بها الا بان يبقى حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة
والطعن على هذه الطريقة قد اشرنا اليه في الطعن على دليل الكون لانا نقول
يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على احد الوجهين اما بان تفعل
فيه وهو قريب المكان الى البصرة وهذا جائز غير مستحيل فيفعل بهذا الكون
او بان يقدر بقاؤها فيصح ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد حال لها
فان قيل هذا تقدير المحال او لما لم يقع وان كان جائزا فقد مضى الكلام على ذلك
في دليل الكون والطعن المسكت ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني
على الكون بالبصرة ولا يصح مع وجودها في القادر وهو ببغداد ان يفعل بها
في الثاني كونا بالبصرة على وجه ولا يفزعون في ذلك الا الى تقدير لما لم يقع فلا
يجب ان ينكروه اذا استعملنا مثله فان استدل على ذلك باستمرار حال احدنا
في كونه قادرا وانه لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد اما للقدرة او لما
يحتاج اليه القدرة فهذه طريقة واضحة الفساد لانا احدنا على المذهب

لا يجد من نفـ

لا يجد من نفسه كونه قادرا فكيف نعلم استمراده ثم الاستمرار يمكن ان يكون للبقاء
كما يمكن ان يكون لتجديد القديم تعالى لقدرة الفعل فى كل حال واذ
كان محتمل للامرين كيف يقطع على احدهما وقد نسلم كون احدنا مريدا ومشتهيا
اوقاتا كثيرة ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والارادة ودعواهم ان القادر
لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد غير مسلم والخلاف فيه ولو سلم لجاز
ان يكون لما ذكرناه من تجديد القدرة فاما التعلق فى بقاء القدرة
بجواز وجود مثلها فى الثانى لو كان لها مثل فباطل لان القدرة لا مثل
لها وما له مثل من الاعراض لا يصح استعمال هذه الطريقة فيه لانها
منتقضة بالشهوة والارادة والصورة والفناء

فصل فى ابطال تكليف ما لا يطاق

اعلم ان المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده
سواء كان ذلك لارتفاع قدرة او وجود عجز او زمانة او فقد اله و
جارحة وعلم فيما يحتاج الى علم لان الكل سواء فى قبح تكليفه والامر وان
اختلفت جهات التعذر والذي يدل على ذلك انا قد علمنا انه يقبح احدنا
ان يامر بالفعل الجماد او العاجز او الميت او الزمن فكذلك يقبح ان يامر الاعمى
بنقط المصاحف والامي بالكتابة وانما قبح ذلك لانه تكليف لما لا يطاق و
يتعذر وجوده بدلالة انه مع الثانى لا يقبح وعند التعذر يقبح فيعلم انه
جهة القبح اولا يجوز ان يكون قبحه لتعريه من نفع او دفع ضرر لان ذلك
يقتضى ان ذهن حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق سواء
فى صحة اختيار العقلاء لكل واحد منهما مع التساوي فى المنافع والمضار




14 وقد علم خلاف ذلك وبسطنا الكلام فى صدد الكلام فى باب العدل
من هذا الكتاب ولا يجوز ان يقبح ذلك منا ولا يقبح منه تعالى لان
جهة القبح اذا كانت حاصلة فى فعله تعالى فلا بد من القبح وهذا ايضا
مما بيناه متقدما وبينا ايضا انه لا يجوز ان يكون علة قبحه منا النهي
والحظر ولا كوننا محدثين مربوبين ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرض بها
فى قبح الظلم والكذب منا فلا معنى لاعادة ما مضى مستقصى وربما اهلل
القوم فى دفع كلامنا بان يقول الكافر انما اوتى فى تعذر الايمان عليه
من قبل نفسه لتشاغله بالكفر وهذا باطل لانه شغل بالكفر وخلق فيه
هو وقدرته الموجبة له فيما اتى على قولهم الا من خالقه على انه
تعليل لا لارتفاع الطاقة عنه وتسليم لكونه غير مطيق وهو وجه القبح و
ان اختلفت جهات التعذر وبعد فهذا يوجب فيمن قتل نفسه ان يصح
تكليفه السعي لانهما انما اتيا من قبل نفوسهما وربما فرقوا بين العاجز
والكافر بان الكافر تارك الايمان والعاجز ليس كذلك والامر فى خلاف
ما ظنوه لان حال الكافر عندهم اسوء من حال العاجز لان الكافر فيه
من الموانع عن الايمان اشياء اولها الكفر وثانيها قدرة الكفر وثالثها
ارادة الكفر ورابعها قدرة ارادة الكفر والعاجز ما فيه مما يضاد الايمان
ويمنع من وجوده الا العجز وحده على انا لا نسلم ان الكافر تارك
الايمان لان الترك انما يطلق فيمن يقدر عليه وعلى الاخذ معا فيختار
احدهما بدلا من الاخر وان جاز ان يقال ان الكافر وهو لا يقدر على الايمان

تكليف د

تارك له قيل في العاجز ايضاً انه تارك وربما قالوا ان الايمان هو موهوم
من الكافر وان كان لا يقدر عليه او جايز منه وهو مطلق غير ممنوع وليس
كذلك العاجز وهذا كله غير نافع اما الوهم او الظن فاذا كان الكافر عندهم
لا يقدر على الايمان وفيه موانع واضداد تمنع منه فقد اعتقدوا انه
لا يصح يقع منه الايمان فكيف يتوهمون خلاف ما يعتقدون فاما نحن فمقطع
على ان الكافر في حال كفره لا يصح منه الايمان في هذه الحال وهو مامور عندهم
فيها بالايمان فكيف يتوهم او يظن منه الايمان اما الجواز فالصحيح المستقر
من هذه اللفظة اذا اطلقت فيما طريقه العقليات الشك واذا علمنا ان
الايمان لا يجوز ان يقع منه في حال كفره كيف يشك في ذلك حتى انه لا يقول
انه جايز وان عنوا هذه اللفظة نفي الاستحالة فالاستحالة ثابتة مع وجود
الكفر وقدرته وقد مضى فاما الاطلاق والتخلية وارتفاع المنع فغير مسلم
لهم لان الاطلاق والتخلية انما يستعملان في القادر اذا ارتفعت عنه الموانع
ومن ليس بقادر جملة لا يوصف بذلك واما المنع فقد بينا انه يلزمهم
ان موانع الكافر عن الايمان اكثر من موانع العاجز وكل هذه الفروق لو صحت
لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان وذلك وجه قبح تكليفه
في ابطال البدل انما فزع هؤلاء القوم الى ذكر البدل لما الزموا تكليف ما
لا يطاق فعللوا بان قالوا الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره فلما قيل
لهم كيف يجوز ذلك والكفر والايمان لا يجتمعان قالوا حينئذ يجوز على جهة
البدل بان لا يكون كان الكفر فاول ما يقال لهم انما اجزتم من الكافر الايمان

بشرط وهو ان لا يكون كان الكفر وقد علمتم ان هذا الشرط لم يقع فيجب ١٥
ان يكون الجواز المعلق به مرتفعاً والا بطل معنى الشرط الا ترون انا اذا قلنا
يجوز ان يبعث الله نبياً لو لم يكن قد علمنا انه قد ختم النبوة بنبينا صلى الله
عليه واله فقد شرطنا امراً عرفنا الان ارتفاعه فيجب ان يرتفع تجويز بعثة نبي
مع فقد الشرط في التجويز وكذلك اذا اجزنا دخول زيد الدار بشرط ان لا يخبرني
بانه لا يدخلها متى اخبرني بانه لا يدخلها ارتفع الجواز وبعد فانه يلزم
تجويز الايمان من العاجز بان لا يكون العجز بان يكون القدرة بدلاً منه
وايضاً يلزم تجويز كون القديم محدثاً والمحدث قديماً على جهة البدل الذي
ذكروه وان تجوزوا البدل في صفاته تعالى وفي الماضي والمستقبل والكاين في
المستمر الوجود وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يحصى والفرق بين
تجويزنا من المكلف الايمان والكفر في حال الثانية على البدل وبين قولهم
واضح لان البدل كالشرط ومن حقه ان لا يدخل الا في الامور المنتظرة
المستقبلة ولما كان ما لم يوجد منتظراً صح دخول البدل فيه اذا امتنع
اجتماعه والموجود واقع غير منتظر فلا يصح فيه البدل اذ لو صح ذلك فيه
لصح في الماضي والباقي ومما يقولونه ان الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه
تاركاً لما يستحيل كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدين وهذا غير نافع لان
الكافر في حال كفره وان كان تاركاً للايمان فهو تارك لما كان قادراً عليه
وجايز منه وان كان الان قد خرج عن القدرة والصحة والجواز والفرق
بين ذلك والجمع بين الضدين ان الجمع بين الضدين مستحيل في كل حال

وليس كذلك

وليس كذلك الايمان في حال الكفر فلهذا جاز ان يقال انه تارك
بالكفر الايمان ولم ذلك في الجمع بين الضدين

باب الكلام في التكليف

في جملة هذا الباب لما كان قولنا تكليف له تعلق بالمكلف
ومكلف وافعال يتناولها التكليف وجب ان نبين ما هو التكليف
وما صفات المكلف التي معها يحسن ان يكلف وما الغرض بهذا التكليف
والوجه المجرى به اليه وما الافعال التي يتناولها وما المكلف الذي
كلف هذه الافعال وباي شيء مختص من الصفات حتى يحسن او يجب تكليفه
وربما تداخل الكلام في هذه الاصول لقوة الاشتراك بينها والتمازج
والغرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه ولا اعتبار بترتيب تقديم
وتاخير

فصل في حقيقة التكليف

وهو ارادة المريد من غيره ما فيه
كلفة ومشقة واذا قيل ان الامر بما فيه كلفة ومشقة تكليف فالمرجع
به الى الارادة لان الامر انما يكون امرا بارادة الامر الفعل المامور به
ولهذا لو عرفنا صيغة الامر من بعضنا ولم انه مريد للفعل لم نصفه بانه
مكلف ولا امر والاولى ان يكون الرتبة معتبرة فيه كالامر وقال قوم
ان التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل او الصفة الزايدة على حسنه
او اعلام قبحه وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطا في حسن التكليف لا
في حده وفسروا هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على
احوال الفعل والصحيح ما بدانا بذكره لانه متى اراد احدنا من غيره فعلا
تلحقه المشقة فيه وصف بانه مكلف وان لم يكن معلما له بشيء ولا دالا على شيء

16

ولهذا صح ان يقول القائل كلفتني القبيح وكلفتني ما لا يلزمني ونقول كلنا
ان تكليف ما لا يطاق قبيح فيجرى لفظة تكليف ومكلف مع القبح والحسن والواجب
وغير الواجب ولو كان الحد ما ذكروه من الاعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا
هذا كله على انه لو كان بنفس الاعلام مكلفا لوجب ان يجري عليه هذا
الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك
وبصحة ما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ كثيرا ان التكليف لا يحسن الا بعد
اكمال العقل ونصب الادلة فانه تعالى اكمل العقول وحصل ساير الشروط
فلا بد من ان يكلف وقالوا انه لو لم يكلف والحال هذه كان التعريض في
خلق الشهوة قبيحا او الشهوة وحدها وهذا يدل على ان التكليف غير التعريض
وان التعريض وما يتبعه شرط وجوبه والتعريض يجري مجرى الاقدار والتمكين
التي تزاح به العلة فكما لا يكون التكليف هو الاقدار فكذلك لا يكون
الاعلام فان قيل الحد الذي اخترتموه وجب ان من اراد منا من غيره
ان يصلي او يصوم يكون مكلفا له قلنا يبعد فيما سبق فيه تكليف بجواز ان يضاف
الى غيره ولو اضيف لم يكن منكرا وان قل استعماله على ان هذا يلزم من حد
التكليف بالاعلام فيمن نبه منا غيره على وجوب عبادة عليه فان امتنع
من اضافة التكليف الينا واعتذر بشيء فهو عذرنا وان اطلقه اطلقنا
مثله

فصل في صفات المكلف تعالى

يجب ان يكون تعالى حكيما مامونا
منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب ليعلم انتفاء القبيح من هذا التكليف
وقد مضى الكلام على ذلك والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا هذا

ويجب ان يكون

ويجب ان يكون قادرا على الثواب الذي عرض بالتكليف له وعالما بمبلغه
وقد مضى ما يدل على هذا حيث دللنا على انه قادر وعالم لنفسه و
يجب ايضا ان يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليحسن التكليف
والابتداء بمثله وسندل على ذلك في فصل نفرده ويجب ايضا ان يكون
معاملا بما يجب له مع العباد لان في التكليف ما يقع على جهة العبادة و
العبادة تتبع النعم المخصوصة المتميزة بصفات منها ان تكون مستقلة
بنفوسها لا يحتاج الى غيرها ومنها ان تكون اصولا للنعم كلها فلا يبلغ
نعمة غيره تعالى في كونها نعمة الا مستندة اليها ومفتقرة الى تقدمها ومنها
ان تبلغ الغاية العظمى في المنزلة والكثرة التي تقتضيها المصلحة و
لا يلزم على هذه الجملة ان يستحق بنعم بعضها على البعض جزءا من العبادة
وذلك ان العبادة غاية في الشكر ونهاية وانما يستحق بنعم مخصوصة
موصوفة فلا يجوز فيه الانقسام والتبعيض كما لا يجوز ذلك ومما يجب كون
المكلف ايضا عليه ان يكون عالما بشرائط التكليف في المكلف من اقدار
وغيره من سائر ضروب التمكين وازاحة العلل فصل في بيان الغرض
بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق الوجه في حسن التكليف انه
تعريض لمنزلة عالية لا تنال الا به والتعريض للشيء في حكمه ومعنى ذلك ان
احدنا اذا احسن منه التوصل الى بعض الامور حسن من غيره ان يعرضه
له فلهذا قلنا ان التعريض للمنافع منفعة والتعريض للمضار مضرة و
لا بد من بيان التعريض ففيه عقدنا الكلام ان التعريض هو تصيير المعرض

١٧

بحيث يتمكن من الوصول الى ما عرض له ولا بد من ارادة المعرض الفعل الذي
عرض له وعرض لمستحق عليه او التوصل به اليه ويجب ان يشترط ايضا
ان يكون عالما او ظانا وصول المعرض الى ما عرض له متى فعل ما هو وصلة
اليه اما تكامل الصفات التي معها يتمكن من الفعل له فلا بد منه لان احدنا
لا يكون معرضا لغيره للمنافع ودفع المضار الا مع تمكن المعرض من الوصول
اليها وانما اعتبرنا الارادة في التعريض لان التمكين يستوي فيه ما عرض
وما لم يعرض من الافعال فلا بد من امر مخصص ولان احدنا لو مكن
غيره بالمال من المنافع والمضار معا لم يكن معرضا له للمنافع دون المضار
الا بالارادة والقديم تعالى اذا اقدر المكلف ومكنه وخلق فيه
الشهوة وامكن ان ينال بها المشتهى كما امكن ان يتجنبه على وجه يستحق
فيستحق عليه الثواب فليس تخصيص احد الوجهين دون الآخر الا بالارادة
وليس لاحد ان يقول يكفي في تخصيصه ومزيته اعلامه وجوب الواجب وقبح
القبيح واحد الامرين داع والآخر صارف لان هذا يوجب ان لو كره منه
الفعل مع هذا الاعلام ان يكون معرضا له وان يكون احدنا لو مكن
غيره من المال واعلمه ونبهه على حسن الحسن وقبح القبيح ان يكون معرضا
للانفاق في الوجوه الحسنة دون القبيحة بالاعلام وان كره منه الانفاق
في الحسن فاما وجه اشتراط العلم بالوصول الى ما عرض له او الظن فهو
لانه يتمكن من العلم فهو لو لم يكن ذلك شرطا ومعتبرا لجاز ان يكون من عرض
منا غيره للامر لامور موصلا اليه ببعض الافعال عالما بانه وان فعل

مبلغ الوصلة

بتلك الوصلة لا يتصل الى ذلك الامر ولا ينال به ويكون مع هذا معرضا
للانتفاع وقد علم خلاف ذلك ولا يجب ان يكون تعالى من حيث عرض
للثواب مريدا له في حال التعريض والتكليف بل يكفي في كونه معرضا له ارادته
للفعل الذي يستحق به الثواب ولذلك يوصف احدنا بانه عرض ولده للفضل
والمدح المستحق على العلوم والاداب اذا مكنه من ذلك وازاح علله
واراد منه الوصلة اليه وان لم يرد في حال التعريض مدحه على تلك الفضائل
بل يكفي في تعريضه له ان يكون مريدا للافعال التي يتوصل اليه وانما
قلنا في التكليف انه تعريض للثواب انه لو لم يكن كذلك لما كان حسنا لانه
ان خلا من غرض كان عبثا وان كان الغرض فيه المضرة كان قبيحا فلا بد من
ان يكون تعريضا للنفع ولا يجوز ان يريد به نفعا لا يستحق به ولا يوصل به اليه
فيجب ان يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الافعال وانما قلنا
منزلة الثواب لا تنال الا بالافعال التي تناولها التكليف لان الابتداء
بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له وقبح التعظيم المبتدا معلوم
وليس يستحق الثواب الا بهذه الافعال التي تعلق به التكليف فثبت ما قصدناه
ويبنى على الجملة التي بيناها ما يمضي في الكتب كثيرا من ان التكليف متى صح
وحسن وجب فلا واسطة له بين حالتي الوجوب والقبح لان المكلف اذا تكاملت
شروطه في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب شاقا عليه وكان مترددا
للدواعي وانتفى عنه الالجاء وجب تكليفه ويقبح التكليف مع انتفاء بعض
هذه الشروط او جميعها وانما قلنا وجوب التكليف مع تكامل الشروط لانه

١٨ متى انتفى وجب كونه تعالى اما عابثا او مغريا بالقبيح وبيان ذلك انه
تعالى اذا كان قادرا على ان يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل واحوجه اليه
بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينه فاما ان لا يكون له غرض
فالعبث حاصل ولا غرض بعد ذلك الا التكليف وان يكون ملزما
تجنب المشتهى وان شق ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب فان لم يكن
ذلك فالاغراء بقوة الدواعي الى نيله ولا يلزم ان يكون البهايم
مغراة بالقبيح لاجل الشهوة وذلك لان معنى الاغراء لا يصح في البهايم
وانما يصح فيمن يتصور في العواقب ويأمن المضرة فيها وهذا انما يختص
به العقلاء فان قيل فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق قلنا وجه ذلك
لا يخرج عن ثلثة اقسام اما نفع المخلوق او ان ينفع غيره او ان يكون
ارادة لما ذكرناه مع تعري ذلك من وجوه القبح واذا حسن الخلق لنفع
المخلوق حسن ذلك لنفعه ولينتفع به لانه اذا حسن لاحد وجهين فكل
اولى بالحسن مع اجتماعهما واذا حسن منه تعالى ان يخلق لينتفع بالتفضل
فاولى ان يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه ومن غيره ولهذا
قلنا ان المكلف مخلوق لينتفع بالتفضل ولينتفع بالثواب وان كان
في المعلوم ان ايلامه مصلحة له او لغيره فقد خلق ايضا لينتفع بالعوض
فيتكامل فيه الوجوه الثلثة فاما غير المكلف فانما خلق لينتفع بالتفضل
والعوض ان كان في ايلامه مصلحة للمكلف فان قيل فما اول نعمة منه
تعالى ان يخلق ابتداء قلنا خلق حي وخلق شهوة فيه لمدرك موجود بحضرته

فيلتذ به وليس يجب ان يكون ذلك المدرك غير هذا الحي نفسه لانه
جايز ان يشتهي الحي ان ادراك بعضه او مما يحل في بعضه من المدركات
ولا بد ايضا من فعل ارادة لخلق ذلك الحي ولحياته وشهوته لان
العالم اذا فعل شيئا وليس ممنوع من الارادة فلا بد من ان يريده لان
الداعي الى المراد داع الى ارادته ولهذه الجملة قيل في الكتب ان تقدم
الجماد على الحيوان قبيح من حيث فصل في بيان صفات الافعال التي
بيناها التكليف لا بد في كل فعل تناوله التكليف من صحة ايجاده
من المكلف على الوجه الذي كلفه لان ذلك تمكين فلا يحسن التكاليف
الامعه ومن شروطه تقوية القديم تعالى دواعي المكلف الى فعله
باللطف وما جرى مجراه مما لا ينافي التكليف وذلك ايضا يجري مجرى
التمكين في الوجوب ومن شرطه ان يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب
والوجه في ذلك ان وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب على ما
قدمنا لم يحسن تناوله الا لما يستحق به الثواب ولما كان ما يستحق به الثواب ينقسم
الى ما يستحق به العقاب بالاخلال به وهو الواجب والى ما لا يستحق ذلك
على الاخلال به وهو الندب جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب
ونفينا التكليف بالمباح لانه مما لا يستحق مدحا ولا ثوابا فصل
الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب ان يكون عليه اعلم ان الكلام في صفات
الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها والحي وان كان نفسه ضرورة و
لا يشك فيها فذلك علم جملة والاختلاف واقع فيمن هو الحي المدرك الفاعل

١٩ العالم على جهة التفصيل ولهذا ضعف الاستدلال على ان الحي منا
هو هذه الجملة بما مضى في الكتب بانا لا نعلم احوالنا كثيرة ضرورة
كعلم الانسان بكونه قاصدا ومعتقدا والعلم بالصفة فرع على العلم
بالموصوف فكيف يكون العلم بالحي طريقه الاستدلال فثبت انه هذه
الجملة المشاهدة المعلومة ضرورة وانما ضعف هذه الطريقة لان
لقائل ان احدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة فصح ان يعلم صفاته
ايضا بالضرورة وغير ممتنع ان يعرف الاصل على طريق الجملة من يعرف
الفرع على جهة التفصيل الا ترى من استدل على ان للاجسام محدثا
يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل ويجوز ان يستدل على
كونه قادرا عالما حيا فيعلم صفاته على التفصيل وعلى ان قال ان الحي
هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل بنسبة الحي التي متى انتقضت خرج من كونه
حيا وتمييزها من سائر الجملة ضرورة وانما يرجع فيه الى الاستدلال وتعيينه
وتمييزه لا دليل عليه فقد صار الاصل معلوما جملة والفرع معلوما
تفصيلا ولا بد من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته فصل
في ماهية الانسان لما احوجنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف
لتعلقه به وجب بيانه والمكلف هو الحي ويسمى الحي منا انسانا وان
يسمى الحي هو الملائكة والجن باسماء اخر موضوعة لذلك الجنس والقلة
فيسمون الحي الفعال بانه نفس والحي على مذهب الصحيح هو هذه الجملة التي
نشاهدها دون ابعاضها وبه تعلقت الاحكام من امر ونهي ومدح وذم

مقرخالف

وقد خالف في ذلك قوم وقالوا ان الحي الفعال هو الذات من الذوات
ليست بجوهر متحيز ولا حال ولا عرض في هذه الجملة وان كان يفعل فيها
ويدبرها ويصرفها وهذا المذهب يحكى عن معمر واليه كان يذهب ابن نوبخت
وقيل انه جزء في القلب على ما حكى عن ابن الراوندي والفوطي وقال
الاسواري هو ما في القلب من الروح وقال النظام انه الروح وهو الحيوة
المداخلة لهذه الجملة وحكى عن بعض المتاخرين انه جسم رقيق ينساب في جميع
هذه الجملة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الاحكام الراجعة الى الحي
كلها نجدها تظهر في هذه الجملة ومنها لان الادراك يقع باعضائها او لنا الم
والتلذذ تابع للادراك والفعل المبتدا يظهر في اطرافها فلا بد من اسناد ذلك اليها
والى ما له تعلق معقول بها واذا افسدنا جميع من وجوه التعلق لم يبق
الا ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الفاعل في هذه الجملة خارجا عنها وليس فيها
كما يحكى عن معمر ومن وافقه لان هذا المذهب يقتضي ان يخترع الافعال في
هذه الجملة ويبتديها لان القدرة على مذهبهم القادر قائمة به لا بهذه
الجملة وهذا يبطل بما نعلمه ضرورة من ان احدنا قد يتعذر عليه حمل بعض الاجسام
باحدى يديه او يثقل فاذا استعان باليدين ما تأتى المتعذر وادخل المستثقل
لان القدرة على مذهبهم لانه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول
بالاختراع وان هذه الاعضاء ليست بمحال للقدر ولا يصح الا على مذهب
من اثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح ان يفعل به الا باستعمالها و
مباشرتها وان القادر وان كان قادرا بما في اليمين واليسار لا يصح



ان يفعل به الا باستعمالها ومباشرتها وان القادر وان كان بما في اليدين تقدر
الجميع مع استعمال احدى اليدين وبهذه الطريقة ايضا يعلم انه ليس معنى في
القلب ويبطل هذا المذهب ليستا بمحال للقدر وانما محل القدرة المعنى
الذي في القلب لما صح ظهور الحركات في الاطراف لانها ان كانت على جهة
الاختراع فقد ابطلناه وان كانت على سبيل التوليد فقد علمنا خلافه لان
ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع وقد علمنا ان احد اليد يتحرك من غير
ان يرى اليهما من القلب حركة ومما يبطل هذين المذهبين معا يعني مذهب معمر
ومن قال انه معنى في القلب ان المريض المدنف قد ينتهي به المرض الى ان
يتعذر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة فلو كان الانسان مخترعا لجاز
ان يخترع بقدرته التي هي قائمة به على كل حال في الاعضاء الفعل مع المرض
ما في قدرة اليد على ما يقوله فما الموجب لتعذر ذلك والقادر الفاعل عندهم
ما خرج عن كونه قادرا وهذا الوجه ايضا يلزم من قال ان الانسان جزء
في القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع ومما يبطل مذهب معمر ومن
وافقه ان الانسان يجد كونه مريدا من ناحية قلبه واذا ادام الفكر والنظر
وجد التعب والالم في قلبه جهة فلولا ان القلب محل لذلك لم يكن لهذه
الاحكام فلا وجه لها الا ما نذهب اليه ويبطل ذلك زايدا على ما ذكرناه
ان الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وانما يخترع اختراعا
لم يكن بعض الجمل بذلك اولى من بعض فاي وجه للاختصاص فان قيل
ليس بمنكر ان يختص بصحة الفعل في بعض هذه الاشخاص دون البعض لضرب من التعلق

دان امر اعلم على سبيل التفصيل كما يقولون ان الحال والاعراض في المحال
تختص ببعض الجواهر دون بعض فلا يصح وجوده في غيره وكذلك ما كان به
الحي ايدا بعينه من الاجزاء لا يجوز ان ينضم الى حي اخر قلنا بين الامرين فرق
واضح لانا لما جعلنا العرض مختصا بمحله لم يجز ان يوجد في غيره على وجه
من الوجوه وكذلك الجواهر التي يختص زيد الا يجوز ان يختص بغيره على وجه
وانتم تقولون ان الفاعل في الجملة لو زيدت فيه الاجزاء الكثيرة وانضمت
اليه لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حد ما كان فاعلا فيها قبلها
ويقولون انه تعالى قادر على الاجزاء التي اذا انضمت الى هذه الجملة كان
الفعل واقعا في الجميع على ما لا يتناهى فما المنكر من ان يبني الله تعالى هذه
التي اذا ازادها في جسم زيد فعل فيها شخصا اخر فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص
الاول لان هذه الاجزاء مما يصح ان يفعل فيها زيد ومما يختص بالتعلق بها
وليس لغيره بها تعلق وبعد فما الوجه على هذا المذهب في خروج الحي الفاعل
القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم او قطع وسطه وليس
لنقض بنية هذا الجسم تاثير في خروجه من صفاته وهذا مما لا يعقل من قولهم و
لا يصح تصوره لانا اذا اوجبنا خروج كونه حيا بنقض بنية الحيوة فقد
احلنا الى امر مفهوم واذا قلنا ان عدم المحل يوجب عدم الحال فقد اشرنا
الى معقول وكذلك سائر ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول وبعد فكيف
خرج ذلك الحي من كونه على صفاته ويبطل بقطع الوسط ولم يخرج بقطع
اليد والرجل والحكم فيها واحد فما ليس بجاري في هذه الجملة والحال فيها

وسواء قيل ان ذلك الحي عند ابانة الراس او خرج عن صفاته ولم يعدم
لانه لا انجح معقول يقتضي ذلك ومما يدل ابتداء على ان الحي هو هذه
الجملة المشاهدة انا نجد احكاما وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن ان
تكون متعلقة بها ومستندة اليها فيجب ان لا نتجاوزها ولان القول
بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم والعدول بها عن الجملة المعقولة
مع امكان التعلق يؤدي الى الجهالات والى تجويز ان تكون الصفات التي
تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بغيرها من طبع او غيره وان يكون السواد
لم ينف البياض الطارئ على محله بل نفاه غيره وكذلك القول في الحاق
المدح على الافعال او الذم في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر
حكمه ويدل ايضا على ذلك ان الادراك على ما بيناه يقع بكل اعضاء
هذه الجملة فلو لم يكن في الاعضاء حيوة لكانت كالشعر والظفر الا يدرك
بها واذا كان لا بد من حيوة تحل الاعضاء ومحال ان توجب الحكم لكل
ما حلته لان ذلك يقتضي كون هذه الجملة احياء كثيرين فكان لا يتصرف
بارادة واحدة ولا يكون كالشيء الواحد ولا يسع بين هؤلاء الاحياء الاختلاف
والتمانع ولجرت هذه الجملة مجرى احياء كثيرين ضم بعضهم الى البعض ومعلوم
ضرورة خلاف ذلك ومن المحال ايضا ان تكون هذه الحيوة توجب
الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص ولانه ليس واحد في ذلك باولى من غيره
ولا يجب ان توجب الحيوة الموجودة في البعض الحكم لبعض اخر لفقد الاختصاص
ايضا واذا لم يصح كون الحي غير هذه ولا بعضها ولا كل جزء منها ثبت ما ذهبنا اليه

من ان الحي بهذه الصفات الموجودة في احد الاجزاء هو الجملة التي هذا
بعضها وقد بطل مذهب النظام ببعض ما ذكرناه ونبطله ايضا ان احدنا قد
يحرك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة فلو كان الحي شيئا في هذا
الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الاطراف وايضا فان اليد اذا
شلت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة فلولا ان هذه
الاعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك ولو كان الحي منفصلا عنها لم يوثر
تغير صفاتها في فعلها فيها وليس يمكن القول بانها خرجت بالشلل من احتمال
الحركة لان الله تعالى يحركها وغير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة
بها ايضا يحركها ولولا احتمالها للحركة لم يجز ذلك وبعد فان اشار بالروح
الى الحيوة التي تقول انها عرض الحيوة لا يصح فيها ان يكون حية عالمة قادرة
وان اراد به الهواء المتردد في مخارق هذا الجسم فذلك ايضا مما لا يصح فيها
ان تحله الحيوة ولا يدرك الالم واللذة به وهو على صفته وان لم يرد
ذلك فهو غير معقول على ان الادراك يقع بظاهر الجسد فيجب ان يكون الحيوة
في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداء في الاطراف فلو كان المحرك
لها شيئا مداخلا لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفع
وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك وبعد فما السبب الموجب لتلف هذا
الروح المداخلة عند قطع الوسط والراس ولم تتلف عند قطع اليد
او الرجل فعلى مذهب النظام من الكلام يبطل قول من يذهب في الانسان
انه جسم رقيق منساب في جميع هذه الجملة لان هذا المذهب ايضا في مذهب النظام

واحترس الذاهب اليه مما يلزم النظام في الفرق بين قطع الراس واليد
بان قال اليد اذا قطعت تقلص الباطن فلم يتلف واذا قطع الراس انقطع
الظاهر والباطن وهذا تعلل باطل واذا جاز التقلص باليد جاز في
الراس والوسط واذا جوزناه لزمنا فيمن قطع راسه ووسطه ان يبقى
حيا وقد الزم قائل هذا المذهب ان يكون الادراك بظاهر الجسد متناقضا
لمجاورة الاجزاء التي فيها الحيوة لما لا حيوة فيه كادراك العضو الخدر
وهذا غير لازم لان التناقض انما يكون بالاضافة الى ادراك متكامل كما
نقوله في العضو في العضو الخدر والسليم فاذا كان مذهب القوم في جميع
الاعضاء ان فيها اجزاء لا حيوة فيها واجزاء فيها الحيوة فالتناقض الى ما
ذا هو ومما يجب علمه ان الذي قوى الشبهة في الانسان حتى ذهب القوم في
الخطاء الى كل مذهب انهم استبعدوا ان يرجع الصفة الواحدة الى جملة
من الاجزاء وان انضم ما ليس بحي الى ما ليس بحي فيصير حيا والامور التي لا
تدخل تحت الضرورة وانما المفزع فيها الى الدليل ويجب اتباع ما يدل
الدليل عليه فيها ولا معنى للتعجب مما يؤدي اليه الادلة وانما العجب من قول
لا دليل عليه كائنا ما كان ورجوع الصفة الواحدة الى جملة اجزاء من
فاذا دل عليه الدليل وجب اثباته وذلك كرجوع الصفات الكثيرة الى الذات
الواحدة وقد علمنا ان الحي هو الجملة دون ابعاضها لان الاحكام كلها
يرجع الى الجملة دون اجزائها من مدح وذم ومعلوم للانسان ضرورة انه
واحد مريد واحد واذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحي منا يفتقر الى معنى يكون به

حيا وعلمنا ان الحيوة لا توجب له هذا الحكم الا مع غاية الاختصاص
واستحال حلول الحيوة الواحدة في جميع الاجزاء واستحال ايضا ان يكون
المحل بها حيا فلم يبق الا تعلق الحيوة بالجملة وايجابها الحال لها ولما وجدنا
الحي يخرج من كونه حيا عند نقض بنية هذا الجسم علمنا ان الحي يفتقر الى بنية
وان لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديده وليس يمتنع ان ينضم ما ليس بذي
صفة الى ما ليس له تلك الصفة فيحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد
منهما الا ترى انه قد ينضم الى ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة الى ما هو كذلك
فيصير معجزا وخارقا للعادة وما ليس بمحكم من الافعال ولا دال على كون فاعله
عالما الى ما هو كذلك فيصير محكما ان بالاجتماع داله على العلم وما ليس بجسم
الى ما ليس جسما فيصير جسما والمحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة فاذا وجدت
الحركة فيه وهو ايضا غير متحركة صار متحركا [illegible] في الصفات والاحكام
التي يكون عليها المكلف لا بد من كونه قادرا حتى يصح منه ما كلف والافعال
ونفذ كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق وقد بينا قبحه ويجب
ان يكون عالما بما كلف او متمكنا من العلم بذلك لان فيما كلف ما له صفة
المحكم من الفعل وذلك لا يقع الا من عالم ولانه لا يستحق الثواب بالواجب
الا اذا فعله لهذا الوجه فيجب ان يكون عالما بصفات الافعال وكذلك
القبيح انما يستحق على الامتناع منه الثواب اذا امتنع لقبحه ولانه لا بد ايضا
ان يعلم انه قد ادى ما كلف والا فهو غير آمن مع بذل المجهود من ان يكون
مفرطا ولما كانت هذه العلوم يحتاج الى كمال العقل وجب ان يكون المكلف

كامل العقل والعقل هو مجموع علوم يحصل للمكلف وهذه العلوم
وان لم يكن محصورة العدة فهي محصورة الصفة لان الغرض في
العقل لا يرجع اليه وانما يراد وصله الى اكتساب العلوم التي كلفها
ووقوع الافعال على الوجوه التي تناولها التكليف فوجب ان يحصل
للمكلف من العلوم ما يتمكن معه من هذين الوجهين ولما كان العلوم
من تعلق البعض بالبعض ما ليس لغيرها وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم
الا معه ولا يثبت الا بثبوته وتفصيل ذلك يطول وقد قسمت العلوم المسماة
عقلا الى ثلثة اقسام اولها العلوم باصول الادلة وثانيها ما لا يتم
العلم بهذه الاصول الا معه وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب الا به
مثال الاول العلم باحوال الاجسام التي يتغير عليها من حركة وسكون
وقرب وبعد والعلم باستحالة خلو الذات من النفي والاثبات المتقابلين
والعلم بافعالنا وتعلق الافعال بهذه الاحوال وليس يصح العلم
بذلك الا ممن هو عالم بالمدركات او من يعلمها متى ادركها ومن
اذا مارس الصنايع علمها والعلم بالعادات من اصول الادلة الشرعية
فلا بد منه وهذا هو مثال القسم الثاني وقد الحق قوم بذلك العلم بمخبر
الاخبار على خلاف فيه فاما مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح
والذم والخوف وطرق المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر فيجب عليه
النظر والتوصل به الى العلم والذي يدل على ما بيناه هو ان العقل دون ما
ة له صنوف المبطلين ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها

يكون الانسان عاقلا ومتى لم تتكامل لم يكن عاقلا وان وجد على كل
شيء سواها فدل ذلك على انها العقل دون غيرها وانما سميت هذه
العلوم عقلا لامرين من حيث تمنع وتعقل مما تدعو النفس اليه
من القبائح التي تتعلق بها الشهوات تشبيها بعقال الناقة والامر الاخر
ان مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلق بالنظر والاستدلال
فكانها عاقلة ولهذه الجملة لم نصفه تعالى بانه عاقل وان كان عالما
بجميع المعلومات ومما يجب كون المكلف عليه ان يكون متمكنا من الالات
التي يحتاج اليها في الافعال التي تتعلق بها تكليفه لان فقد الآلة يجري مجرى
فقد القدرة في قبح التكليف ولان تعذر الفعل مع فقدها كتعذره
مع فقد القدرة الا ان الالات على ضربين منها ما لا يقدر تحصيله الا الله
تعالى كاليد والرجل فيجب مع التكليف ان يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة
اليه والضرب الاخر يتمكن العبد من تحصيله من نفسه كالقلم في الكتابة
والقوس في الرمي فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكين من تحصيله ويكون
لذلك كاف ولما كانت الافعال على ضربين ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع
عليه الى الارادة كرد الوديعة وضرب اخر يحتاج الى الارادة كقضاء الدين
والصلوة الواجبة جاز ان يكلف من منعه من الارادة ما لا يحتاج اليها
ولم يجز تكليفه ما يحتاج الى الارادة مع المنع من الارادة ومما يجب ان يكون
المكلف عليه صحة كونه مشتهيا ونافرا والما وملتذا وانما قلنا ذلك لان
الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للثواب ولن يصح استحقاق الثواب الا

بما على المكلف في فعله او تركه مشقة وانما يشق عليه الفعل بان يكون
نافر الطبع عنه ومشتهيا لما كلف العدول عنه ولهذه الجملة قيل
انه لا بد من مشقة على المكلف في الفعل نفسه او سببه او فيما يتصل به
وفي تفصيل هذه الجملة طول ومن الشرائط المراعاة في المكلف كونه
مخلى وارتفاع ضروب المنع لان مع المنع سواء كان منه تعالى او من غيره
يتعذر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذر لاي جهة كان التعذر فان
القبح لا يختلف فان قيل جوزوا ان يكلفه تعالى بشرط زوال المنع قلنا
لا يحسن الاشتراط في التكليف ممن يعلم العواقب وانما يحسن ذلك من احدنا لفقد
علمه بالعاقبة فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح الى الحسن ولو جاز ذلك جاز
تكليفه تعالى من يعلم انه يعجز بشرط ارتفاع العجز او من يعلم انه يموت بهذه
الشرط ومما يجب اشتراطه زوال الالجاء عن المكلف والعلة في ذلك ان الغرض
بالتكليف اذا كان التعريض للثواب فما اخرج المكلف من استحقاق المدح
بالفعل احد دان لا يستحق به الثواب والالجاء يسقط استحقاق المدح في
ان يفعل او لا يفعل معا الا ترى انه لا يستحق مدحا من لم يقتل نفسه و
الحميم من ولده اذا زالت الشبهة وكذلك لا يستحق مدحا على الهرب من السبع
والنار ولان الفعل انما يستحق به المدح متى فعل لحسنه ووجوبه والملجاء
يفعل الفعل خوفا من المضرة ودفعها والالجاء على قسمين احدهما يجري مجرى
المنع وهو ان يعلم الله تعالى العبد انه ان رام بعض الافعال منعه منه ويكون
ملجاء الى ان لا يفعله ومثاله في الشاهد من غلب في ظنه بقوة الامارات

انه ان رام قتل بعض الملوك يمنع فيه فهذا ملجأ الى ان لا يقتله وبهذا الوجه كان اهل الآخرة ملجأين الى الامتناع من القبيح لان الله تعالى اعلمهم انهم متى راموا القبيح منعوا منه والقسم الآخر من الالجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضار الشديدة كمن اشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها ومن خاف القتل ان اقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقته والالجاء ينقسم فمنه ما لا يخرج من كونه الجاء ولا يتغير حاله وهو الالجاء من حيث الاعلام بالمنع واما الالجاء الراجع الى المضار والمنافع فهذا يجوز تغيره وخروج ما هو الجاء منه عن صفته الا ترى ان الملجأ من الهرب عن الاسد وعند التغوث عند الضرب الشديد قد يجوز ان يرغب في الثواب العظيم فلا يهرب منه ولا يتغوث وقد ثبت مع الالجاء الاختيار للافعال التي لم يبينا ولهذا لا الجاء لان الملجأ بالخوف من الاسد الى الهرب هو مخير في الجهات التي يأخذ منها فاما الملجأ الى الكف عن قتل بعض الملوك لعلمه انه يمنع منه متى رام فلا شبهة في انه مخير في افعاله وان كان ملجأ من الكف عن القتل وليس من شروط الكف ان يعلم انه مكلف لانه ان اريد بذلك ان مكلفا كلفه فهذا مما لا اعتبار به لان المكلف قد يعلم وجوب الفعل عليه ويتمكن من اداءه على الوجه الذي وجب وان لم يعلم ان له مكلفا فلا حاجة به الى هذا العلم وان اريد بانه مكلف العلم بوجوب الفعل عليه او التمكين بهذا العلم وان لم يكن ذلك مضافا الى موجب ومكلف فقد ذكر شرط لا محالة قد بيناه وليس من الشروط ايضا ان يعلم المكلف قبل الفعل انه

مكلف للفعل لا محالة وانما وجب عليه قطعا لان ذلك لو كان شرطا لكان المكلف يقطع على انه سيبقى الى وقت الفعل وهذا يوجب الاغراء بالقبيح ولان كل مكلف يجوز الاخترام في كل زمان مستقبل وهذا في القطع على البقاء ولا يلزم على هذا ما يذهب اليه في الانبياء ع ومن يجري مجراهم في العصمة من الائمة على جميعهم السلام انهم ربما علموا البقاء قطعا وان النبي ص لا بد ان يعلم انه سيبقى الى حين اداء ما حمله من الشرع وذلك ان معنى الاغراء في المعصوم الموثوق بانه يفارق قبيحا زائل فان قيل اذا كان المكلف عندكم لا يعلم انه مخاطب بالصلوة ومكلف لفعلها الا بعد ان يفعلها وقبل ذلك يجوز الاخترام ويجوز ان لا يكون عليه واجبة فكيف يلزم فعل الصلوة مع تضيق الوقت وايقاعها على وجه الوجوب قلنا هذا المكلف وان جوز على نفسه الاخترام فهو يعلم على الجملة انه لا يبقى وهو على صفة المكلف الا وتلزمه الصلوة فيلزمه التحرز والتحري من الاخلال بالواجب لئلا يستحق الذم وانما يتحرز بايقاع الصلوة

فصل

الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر من خالف في هذا الباب ربما ظن ان هذا العلم بالتكليف لا يطيع يخل بتكليفه ويمنع ان يراد منه الطاعة ومنهم من يجيز ذلك امكانا ويخالف في حسن هذا التكليف ويدعي قبحه وان اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح وينبغي ان نبدأ بالكلام على من اجاز ذلك ثم نتبعه بالكلام على من خالف في حسنه

فصل

في صحة ارادة ما علم المريد انه لا يقع قد مضى في هذا الكتاب ان الارادة تتعلق بمرادها على جهة الحدوث وان يعلم ذلك من حالها لتصح ان يراد وايضا

فلو كان العلم بانه لا يقع يحيل ارادته لوجب مثل ذلك في الظن وقد علمنا
باضطرار ان احدنا يريد من كثير من المخالفين في الدين الايمان وان غلب
في ظنه انهم لا يفعلون بامارات تظهر له ويريد من الجايع وقد قدم له
الطعام ان ياكل وان في ظنه لا يعهد من حاجته انه لا ياكل فلو احال العلم
بانه لا يقع ارادته لاحال ذلك الظن وانما جمعنا بين الامرين لان المصحح لكون
الشي مرادا يساوي فيه العلم بصحة حدوثه الاعتقاد والظن وكذلك المحيل
لكونه مرادا يساوي فيه هذه الامور لان العلم باستحالة حدوث الذات
كالاعتقاد لذلك والظن في احالته تعلق الارادة فلو كان العلم بانه لا يقع
يحيل الارادة له لساواه في ذلك الظن وايضا فقد يريد احدنا من غيره الفعل
ثم ينكشف له انه ما وقع ولا يفرق هذا المريد بين حالته هذه وبين حالته لو
اراد ما وقع كما لم يفرق بين حالتي كونه معتقدا لما يقع ولما يتعلق لا يقع و
ليس الارادة في هذا الباب كالعلم لان العلم بالشي على ما هو به فلا يصح ان
يتعلق بحدوث ما لا يحدث والارادة وان تناولت حدوث الامر فليست
متعلقة به على ما هو به فهي جارية مجرى الاعتقاد الذي تعلق بمتعلقه على ما
هو به وعلى ما ليس به ويجري ايضا مجرى القدرة في انه غير ممتنع ان تعلق بما
المعلوم انه لا يحدث اذا كان مما يصح حدوثه وقد استدل على ذلك ايضا بان
النبي ص كان يريد من ابي لهب الايمان وان علم بخبر الله تعالى انه لا يؤمن وانا نريد
من جماعات الكفار الايمان في الحالة الواحدة وان علمنا ان ذلك لا يكون

فصل في حسن تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر وقد كنا ذكرنا ان

التعريض للشيء في حكمه وان كل من حسن منه التوصل الى امرين كامر يحسن
من غيره تعريضه له اذا انتفت وجوه القبح وبعكس ذلك القبح لان من قبح
من التوصل الى شيء قبح من غيره تعريضه له وقد علمنا ان احدنا يحسن منه
التوصل الى الثواب بالافعال التي يستحق بها فيجب ان يحسن منه تعالى ان
يعرضه للثواب ويكلفه فعل ما يوصله اليه واذا حسن منا ان نعرض
نفوسنا ونعرض غيرنا للمنافع المنقطعة كان اولى بالحسن تعريضنا للمنافع
العظيمة الدائمة وانما استضر الكافر من جهة نفسه لا من جهة مكلفه
لانه اقدم على فعل ما يستحق به العقاب بسوء اختياره بعد ان نهاه
الله تعالى عن ذلك وحذره بوعده عليه ورغبه في خلافه فهو
الذي ضر نفسه على الحقيقة دون مكلفه بل قد نفعه مكلفه غاية
النفع بتعريضه لمنزلة الثواب التي لا ينال الا بالتكليف وحثه
عليها وفعل كل ما يدعوه ويبعثه عليها والوجه في حسن تكليف من يعلم
انه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم انه يؤمن وهو التعريض
للانتفاع بالثواب والفرق بينهما ما لا يرجع الى التكليف من اختيار
المؤمن بما يؤدي الى نفعه وسلامته واختيار الكافر ما يؤدي الى عطبه
واستضراره فان قيل بينوا ان وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف
ليصح لكم الاستدلال على حسنه قلنا وجوه القبح في العقول معقولة
وهي اجمع منتفية عن هذا التكليف من علم انه يكفر ومتى ادعي في قبح
هذا التكليف كونه عالما بانه لا يؤمن او فقد علم بانه يؤمن او كونه عبثا

لا بحصول له او انه اضرار به من حيث ادى الى مضرته او قيل انه
مفيدة لحصول الفساد عنده ولولاه لما حصل او انه سوء نظر لان
العبد لو خير واحسن الاختيار لنفسه لم يختر ان يختاره فجوابنا عن ذلك
ان من ادعى ان علمه بانه يكفر وجه قبح لا يخلو من ان يكون علم ذلك
على الجملة بالضرورة او من طريق الاكتساب والاول فاسد لان العلم
بالقبح والحسن على جهة الجملة من كمال العقل كالعلم بقبح الظلم على الجملة
وحسن الاحسان ولا يقع في هذه العلوم اختصاص بين العقلاء ونحن
كلنا لا نعلم ما ادعوا علمه ضرورة ولا فرق بين ادعائهم ذلك
مع فساده وبين من ادعى العلم الضروري بحسن التعريض للثواب وان
علم المعرض ان المعرض لا يختار وان كان العلم بذلك مكتسبا فلا بد
له من اصل في الشاهد يرد اليه كما وجب في نظايره من رد الكذب
الذي نفعا او دفع ضررا الى التكليف بالكذب الخالي من ذلك في القبح
وهذا متعذر في التكليف لانه لا طريق في الشاهد الى العلم بان المامور
او المكلف يعصي او يطيع وايضا قد علمنا ان ما طريق حسنه المنافع وطريق
قبحه المضار يقوم الظن فيه مقام العلم كالتجارات وطلب العلوم
وضروب التصرف ونحن عالمون بحسن ارشاد الضال عن الطريق مع
الظن بانه لا يقبل ذلك وكذلك يحسن تقديم الطعام الى الجايع مع
الظن بانه لا ياكل وادلاء الحبل الى الغريق لينجو به مع الظن بانه لا يتمسك
به فيخرج فلو علمنا ذلك بدلا من الظن لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ما ذكرناه

من طلب الارباح والعلوم ويساوي العلم فيه الظن واذا كان التكليف مما
يحسن للمنافع متى كان حسنا ويقبح لاجل المضار متى كان قبيحا وجب ان يقوم
العلم فيه مقام الظن وقد بينا حسنه في الشاهد مع الظن ان المامور لا يقبل
وكذلك يجب ان يكون مع العلم فان فرقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه
من ارشاد الضال عن الدين وتقديم الطعام وادلاء الحبل بان جميع هؤلاء
في مضرة حاصلة وانما عرضناهم لزوالها فاذا لم يقبلوا كانوا على ما هم عليه
ولم يزدادوا ضررا والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلا
ولولاه لم يحصل قلنا من عرضناه لنفع من ضال عن طريق ومحتاج الى الطعام
وحاصل في لجة فلم يقبل فانه لا بد من ان يستحق ضررا زايدا على ما كان فيه
لانه اذا فوت نفسه الخلاص من المضرة بامتناعه يستحق الذم من العقلاء
والعقاب من الله تعالى وما كان يستحق شيئا من ذلك لو لم يعرض فيمتنع
فبان انه لا فرق بين الامرين فان قيل ما ذكرتموه صحيحا فجوزوا ان
يعرض الوالد ولده بدفع بضاعة اليه للربح والنفع وان علم او ظن انه
يغرق في طريقه ويقتل ويوخذ المال منه قلنا منافع الولد ومضاره
عايدة الى والده واذا عرضه للمنافع فلانه ينتفع بذلك ويسر به فاذا علم
او ظن انه يغرق ويتلف ماله الذي اعطاه اياه لم يحسن ان يختار ذلك
لانه ضرر محض يوصله الى نفسه وغم يتعجله والتكليف بخلاف ذلك لانه
خالص لنفع المكلف ولا انتفاع له تعالى ولا استضرار بشيء من احوال المكلف
فلا يجب حمل احد الامرين على الاخر واكثر ما يلزمنا ان يجيز متى قدرنا في الشاهد

من يعرض غيره لنفع محض المعرِّض ولا يعود منه شيء الى معرِّضه ولا يلحقه
مضرته ضرر ولا غم ولا نفور طباع وان كان ذلك متعذرا الا يوجد
ان يحسن تعريضه وهذه حالة كما نعلم او نظن انه لا يصل اليه ويستضر
بسوء اختياره بعاقبته ونحن نخرج ذلك على هذا الترتيب والتقدير فاما
على ان نقدر عنه بانه يطيع ليس بوجه قبح فهو ان ذلك يقتضي قبح كل امر
في الشاهد لان الآمر منا غيره بالفعل المودي الى نفعه اذا امتثله لا يعلم
انه يطيع او يعصي ولا طريق لنا الى العلم بذلك وكان يجب قبح كل امر
في الشاهد وقد علمنا خلافه فاما دعوى كونه عبثا فباطلة لان العبث
ما لا غرض فيه وليس فيه غرض مثله وفي التكليف غرض جليل وهو تعريض
لمنزلة الانتفاع بالثواب الذي لا يجوز ان يستحق ولا يحسن الا بهذا التكليف
فكيف يكون عبثا فان قيل ليس من زرع سبخة مع ظنه القوي بانها
لا تجدي يوصف بانه عابث ولا ينفعه ان يقول ان غرضي التعرض للانتفاع
بالزرع والا كان مثله تكليف من يكفر قلنا زارع السبخة مع ظنه انها
لا تجدي شيئا فعله قبيح لا من حيث كان عبثا بل من حيث كان مضيعا لماله و
مضرا لنفسه ومتعجل الغم بذلك الا ترى انه لو جعل له بازاء ما يتلف من بذر
المنافع السنية لحسن منه ذلك وان علم او ظن في الارض انها لا تنبت لان وجه القبح
هو المضار الواصلة اليه دون ظنه انها لا تنبت ولو قبح ذلك للعبث
لخرج بادنى غرض عن العبث فكان يحسن منا ان يزرع السبخة اذا استر بذلك بفصل قامته
او ضحك من فعله فيلزم من سلك هذه الطريقة من بغدادية المعتزلة فانهم

٢٨

يقبحون تكليف من المعلوم انه يكفر اذا لم يكن لطفا في ايمان غيره ان
يحسن تكليف الخلق باسرهم وان علم انهم يكفرون اذا كان كذلك لطفا
في ايمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم لان بالقدر اليسير
من الاغراض يخرج الفعل من كونه عبثا وهم يابون ذلك ويمنعون منه
وبعد فتكليف من المعلوم انه يكفر لا يخلو من ان يكون فيما يرجع الى المكلف
نفعا على ما نقوله او ضررا على ما يدعيه المخالفون فان كان نفعا فلا معنى
لايجاب كونه لطفا حتى يخرج من باب العبث وان كان ضررا فليس يخرج كونه
ظلما او قبيحا انتفاع الغير وايمانه واما ابطال كونه اضرارا من حيث ادى
الى المضرة قلنا لا نسلم كونه اضرارا بل غايته النفع والاحسان على ما اوضحناه
وليس التكليف هو المودي الى المضرة بل الكفر هو الذي ادى الى استحقاق
العقاب والاستضرار والكفر من فعل المكلف باختياره وقد زجر عنه بغاية
غاية الزجر رغبه فيما يستحق الثواب مخالف وكيف يكون التكليف المتقدم
لاستحقاق العقاب قبيحا لاجل الضرر بالعقاب ووجه قبح الافعال لا بد
من مقارنته لها ولا يجوز تاخره عنها ولو كان ما يستحقه من الضرر بمعصيته
وجها لقبح التكليف لوجب اذا جوز ذلك المكلف والآمر ان لم يعلمه ولا
ظنه ان يكون امره قبيحا لتجويز ثبوت وجه القبح كثبوته في قبح الاقدام عليه
وكان ان يقبح منا عرض الطعام على الجائع وارشاد الضال عن الدين اليه
لتجويزنا ان يعصينا ويستضر او هو وجه القبح بل كان يجب ان يكون من فعل
ذلك مضرا بهما لانه على ما قالوه يودي الى المضرة ومعلوم خلافه وليس تكليف

من المعلوم انه يكفر مفسدة على ما ادعى لان المفسدة ما وقع عندها
الفساد ولولاها لم يقع مع تقدم التمكين وربما قيل من غير ان يكون
لها حظ في التمكين لان المفسدة في حكم الداعي الى الفعل والباعث عليه
والداعي الى الفعل لا يكون تمكينا فيه بل التمكين متقدم عليه ومثال
المفسدة في حكم الداعي فان يعلم الله تعالى انه خالق لزيد ولدا كفر وان لم
يخلقه امن او لم يكفر ولم يؤمن فهذا مفسدة بغير شبهة لدخوله تحت الذي ذكرناه
ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم انه يكفر لان هذا التكليف تمكين من الصلاح
والفساد والطاعة والمعصية واذا ارتفع التمكين من ذلك كله ارتفع
التمكين من ذلك كله ارتفع وليس خلق الولد وما اشبهه تمكينا بل هو محض
الاستفساد بل التمكين سابق له واذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد
ثابت ويجب على من ادعى من المفسدة من التكليف من المعلوم انه يكفر ان
يكون بارشاد الضال عن الدين اذا لم يقبل مفسدة كذلك وادلاء
الحبل الى الغريق الذي لا يسبت ونظائر ذلك من الامثلة معلوم خلاف ذلك
فان قيل ما تقولون في مدلي الحبل الى من يعلم او يظن يختنق به نفسه هل
هو في حيز المفسدة او التمكين قلنا في حيز المفسدة لانه قادر على قتل نفسه
باعضائه فبادلاء الحبل لا يتمكن من قتل كان قبله غير متمكن منه فخلص كونه
كونه مفسدة وليس كذلك ادلاء الحبل الى من يعلم او يظن انه لا يتمسك به ويخرج
وان كان هذا وذاك معا قد حصلا في ضرر وفساد لان ادلاء الحبل تمكين
له من الخروج على وجه ما كان حاصلا من قبل فاختار لنفسه عنه

لا يلحقها بالمفسدة وبه يمكن بالمصلحة والمفسدة ولو ارتفع الادلاء لارتفع
التمكين وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل لانه مما لا حظ له في التمكين سابق له فتجرد
كونه مفسدة فاما القول بان هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خير منه المكلف
او احسن الاختيار لم يختره فباطل لان المكلف اذا علم ان عاقبته الاستضرار و
استحقاق العقاب واذا كان ذلك بجنايته لم يجز ان يختاره فيكون قد جلب
نفسه في ضرر محض يتعجل الغم به والخوف فيه وهذا الوجه غير ثابت في تكليفه الا ترى
انه لو خير فاحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الاخرة ولا الحد في الدنيا
ولا اختار الذم ما له واللوم على القبائح ولم يوجب انه لا يختار كونه قبيحا
من فاعله وما اختاره الحكيم لغيره من الافعال لا يجب حمله في قبح او حسن على ما
اختاره الانسان لنفسه ولهذا حسن منا تقديم الطعام الى الجائع مع ظننا انه
لا ياكل واستدعاء المخالف الى الحق وان ظننا انه لا يقبل ولا يحسن ممن دعوناه
ان يختار ذلك لنفسه ولا ان يدخل نفسه فيما يغلب على ظننا انه يجلب عليه
ضررا طريقة اخرى ومما يدل على حسن تكليف الله من يعلم انه يكفر انه تعالى
قد كلف من هذا حاله وقد ثبت بالادلة القاهرة الواضحة انه تعالى لا يفعل
القبيح فيجب القطع على حسن تكليف من علم انه يكفر وانتفاء جميع وجوه القبح عنه
وهذه الطريقة يغني عن ارشاده الى وجه على التفصيل او بيان انتفاء كل وجه
القبح عنه على التفصيل وسلوك هذه الطريقة في هذا التكليف اوجب منها
في كل موضع لان تكليفه تعالى من يعلم انه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد و
الامثال يشبه من كل وجوهه فجرى مجرى شهوة القبيح في انه لما لم يكن لها

اصل في الشاهد ما اعتمدنا في حسنها على فعل الله تعالى وكذلك نعتمد في الحسن
... الحسن على انه تعالى قد فعل ذلك مع استغنائه عن المنافع عليه فعلم انه
انما فعله لحسنه وليس لاحد ان ينازع في ورود من يكفر على كفره ويدعي
ان على اصلنا الكفر لا بد ان يتوب قبل موته لولا هذا ما حسن تكليفه وذلك ان
هذه مكابرة لانا نعلم الاعتقادات من غيرها ضرورة ونعلم الاصرار
مكتسبا من الكفار على الكفر الى حال موته ولو لم يكن في ذلك الا ما هو
معلوم من دين الرسول ضرورة ومن اجماع الامة ان في الكفار من
يموت على الكفر ويعاقب في الجحيم عليه لكفى على ان الشاك في قبح تكليف
من يعلم انه يكفر ويعصي يحصل ذلك وجه القبح ولا يفرق بين عاص مستمر على عصيانه
وبين من يعصي ثم يتوب بعد ذلك لان استحقاق الذم والضرر قد حصل بالكفر اولا
فاي فرق بين ان يتخلص منه بتكليف اخر او لا يتخلص فان قيل ان كان العلم بان
المكلف يعصي يقتضي قبح تكليفه فما تقولون في بعثة نبي يعلم من حاله انه لا يؤدي
الرسالة قلنا بعثة من لا يؤدي الى العباد مصالحهم يخل باداء ما عليهم في تكليفهم
ويقتضي منع اللطف في التكليف والتمكين فلذلك لم يجز لا لانه تكليف من في المعلوم
انه يعصي وليس ينكر ان يعرض في تكليف من علم الله تعالى انه يعصي وجه يقتضي قبحه
وهو غير ما نحن فيه لكونه مفسدة ونميز وجوه حسن تكليف من المعلوم انه
يعصي من الوجوه التي يقع عليها التعريض للنفع يجري مجرى الابتداء به وهذا التكليف
انما يقع على احد وجهين اما ان يكون مفسدة لهذا المكلف نفسه في فعل اخر
او لمكلف اخر غيره والوجه الاخر ان يعلم الله تعالى في طاعة اخرى غير التي يعلم انه

يعصي فيها انه ان كلفه اياها اطاع فيها والثواب على الطاعتين متساو فانه
لا يجوز في هذا الوجه ان يكلفه ما يعصي فيه بل يكلفه ما يعلم انه يطيع فيه ولا
شبهة في قبح التكليف على الوجه الاول لان كون الفعل مفسدة متى حصل كان
الفعل قبيحا واما الوجه في القسم الثاني فهو انه متى كان غرضه في تكليفه ما يعصي فيه
والحال هذه دون ما يطيع عبث وربما قيل انه نقض الغرض وقد استدل على
قبح هذا التكليف وانه جار مجرى العبث بان من كان غرضه منا ستجيبه غيره و
علم انه متى قدم اليه طعاما مخصوصا امتنع من الاكل وان قدم غيره اكل فانه
لا يجوز ان يقدم ما يعلم انه لا يأكل ولو فعل لكان عبثا وليس يجري في ذلك مجرى
ان يكون في الطاعة الاخرى مزيد ثواب على التي يطيع فيها واراد تعريضه لذلك
القدر من النفع لانه يحسن على هذا الوجه ان يكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع
لان غرضه في نفعه ما لا يصل اليه الا بتكليف ما علم انه يعصي فيه وعلى هذه
الطريقة يجب ان ينال فيمن كفر وعلم تعالى انه ان بقاه آمن او تاب انه لا يخلو
من ان يكون القدر الذي يحصل له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي
يعصي فيه والتكليف الذي لو بقي فيه لاطاع او لا يتساوى فان تساويا فيه لم يحسن
ان يكلفه الاول بل يكلفه الثاني الذي يطيع فيه على ما تقدم ذكره فان كان التكليف
الاول الذي يعصي فيه هو الزايد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترام وكذلك
ان كان التكليف الثاني هو الزايد الثواب لم يجب التبقية لان الغرض من التعريض القدر
المخصوص من الثواب في الاول دون الثاني هذا الذي قرره وحرره صاحب كتاب
المغني وذكر ان اصول ابي هاشم تقتضيه والذي يقوى الآن في نفسي خلاف هذا

والاشبه لا يليق بمذهب ابي هاشم اجازة ان يكلف فيه من الطاعتين
دون ما يطيع فيه وان كان العرض قدرا من الثواب متساويا فيه ولا
يجب ان يكون تكليف ما يعصي فيه عبثا على ما ذكر لان العبث ما لا غرض فيه
وهذا التكليف فيه غرض وهو التعريض للثواب والنفع ويجب ان يكون حسنا
وانعاما لان التعريض للشيء في حكم ايصاله اليه وبهذا اجبنا كلما من طعن
في تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر بانه عبث وان قيل انه عبث لا من حيث
علم انه لا يقبل بل من حيث كان بازائه ما يطيع فيه ويبلغ به الغرض قلنا لا فرق
بين من نسب هذا التكليف الى انه عبث من الوجه الذي ذكروه وبين من قال انه تكليف
من المعلوم انه يكفر والعدول عن تكليف من المعلوم انه يؤمن قبيح وعبث
فاذا قيل الغرض في احد هذين التكليفين غير الغرض في الآخر قلنا لكنه في معناه
ومن جنسه لان الغرض في الاحسان الى زيد هو حسن الاحسان وانتفاع
المحسن اليه فاذا فاق هذا في شخص وكان الغرض تاما في شخص آخر كان غرض
من لا يقبل والعروض عن تعريض من يقبل في حكم العبث والشاهد الذي فزع
اليه في هذا الباب ناقض عليهم فانهم كما لا يستقبحون تقديم طعام مخصوص
لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم انه يأكله ويستقبحون ممن له غرض في حاجة
مخصوصة يعلم او يظن انه ان انفذ فيها احد غلمانه قضاها وان انفذ
الآخر لم يقضها ان ينفذ المخفف دون المنجح ويعدونه عبثا سواء تلك الحاجة
تخص نفع المرسل والمرسل به واما تقديم الطعام الذي جعل عمدة في
هذه المسألة فنحن نعلم ان احدنا اذا كان غرضه ان يشبع بعض الجياع

وعلم او ظن انه ان قدم اليه طعاما مخصوصا لم يتناول فيه شيئا
وان كان لو تناول لشبع به وفرضنا ان هناك طعاما آخر لا يشبع لكنه يمسك
الرمق ويثبت معه الحيوة وعلم انه ان قدمه اليه بدلا من الاول تناول
منه وامسك رمقه فانه لا يحسن منه ان يقدم الطعام المشبع وهو يعلم انه
لا يتناوله ولا يتم فيه غرضه ويعدل عن الثاني الذي يعلم انه يتناوله و
يمسك رمقه ولا يقبل منه الاعتذار بان غرض الشبع وهذا لا يتم في الطعام
الذي لا يتناول دون الذي يتناوله لان العقلاء لا يقبلون هذا العذر
ويقولون له الطعام الثاني وان لم يكن فيه كل غرضك ففيه شطره
اذا كثر واذا عدلت الى تقديم طعام من جنس المشبع وانت تعلم انه لا يتناوله
كنت عابثا مقبحا وناقضا للغرض ان قيل في الموضع المختلف فيه انه نقض
للغرض وقد اجزتم كلكم معشر اصحاب ابي هاشم بلا خلاف منه ولا منكم
ان تكليف الله تعالى الطاعة التي يعلم ان المكلف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه
للطاعة التي يعلم انه يطيع فيها اذا علم ان ثواب ما يعصي فيه اوفر
وكان غرضه التعريض لذلك القدر الاوفر من الثواب وهذا نظير من
اشكال في قبحه من المثال بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يمسك
الرمق فان قيل احدنا له نفع وسرور في بلوغ غرضه ويلحقه غم وضرر بفوت
غرضه فلهذا استقبح ما ذكرناه قلنا وعليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم
الطعام الذي لا يتناول والعدول عما يتناول فلا يخلو ان يجعلوا ذلك اصلا
لتكليف الله تعالى الذي لا يلحقه في تمام نفع ولا في فوته ضرر ولهذا آكد

السوح في مسئلة من علم الله تعالى انه يكفر اذا هو لم يعلمهم بايراد تلك الامثلة
الواقعة مثل دفع السيف الى من يقتل به نفسه واولاده دون من يستعمله في مصلحته
ان تكليف احدنا لا يكاد يخلص من انتفاع غير المكلف ويتعدى اليه ومثاله
لتكليف الله تعالى يوجد في الشاهد على حقيقته وعلى هذا يجوز ان يكلف الله
تعالى مكلفا اليوم الذي انه يعصي فيه ولا يكلف اليوم الذي علم انه يطيع فيه
وان توالى ذلك كما يجوز عند الكل من هذه الطائفة ان يكلف كافر من
علم انه يكفر ولا يكلف احدا ممن علم انه يؤمن والصحيح على هذه الطريقة انه يجوز
اماتة الكافر وان علم الله تعالى انه لو بقاه مكلفا لآمن بخلاف قول ابي علي
والوجه في ذلك ان التكليف في الاصل تفضل وغير واجب تكليف من علم انه
يؤمن في الاصل وكذلك في الفرع واي فرق في سقوط الوجوب بين ابتداء
تكليف من علم انه وبين استمرار التكليف على من علم انه يؤمن وقد بين في موضع
ان التكليف الثاني لا يكون لطفا في الاول فيحسن لمكانه لان اللطف لا يكون الا
في مستقبل ولا يصح ان يكون لطفا في نفسه لانه تمكين والتمكين منفصل من اللطف
فلم يبق الا ان يقال يجب التكليف الثاني لانه تمكين من ازالة المضرة بالعقاب
وهذا غير واجب لان المضرة انما اتى في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكنا
من ان لا يستحقها ولا فرق بين من اوجب التمكين في ازالة العقاب وبين من
اوجب التمكين من استحقاق الثواب واما تبقية التكليف على مؤمن علم من حاله
انه ان بقي عليه التكليف كفر فمما الاختلاف فيه بين ابي علي وابي هاشم
والوجه في حسن تكليف من المعلوم انه يكفر ابتداء وجه في حسن ذلك التعريض





لنفع لا ينال الا بالتكليف ومن فرق بين الامرين بان المؤمن قد استحق
الثواب فلا يجوز ان يكلف مع العلم بانه يحبطه وليس كذلك من علم انه يكفر
في الاصل فلم يات بشبهة لان احباطه للثواب اذا كان من قبله بسوء اختياره
وجنايته على نفسه جرى مجرى اختياره مبتديا الى نفسه ما يستحق به في الاصل
العقاب فان قبح لاحد الامرين قبح للآخر فصل في وجوب انقطاع
التكليف اذا كان الغرض في التكليف للثواب فلا بد من انقطاعه ليصل
المكلف الى الثواب الذي هو الغرض بالتكليف وليس لوقت انقطاعه زمان
بعينه بل يوجبه على الجملة لان الواجب قد يجب على سبيل الجملة وكذلك
القبيح ايضا قد يقبح على هذا الوجه كما نقوله في قبح احد الجنايتين في المحل
الواحد على الجملة دون التعيين وانما يجب عليه تعالى قطع التكليف اذا
لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالى واما انقطاع تكليف جميع المكلفين على
وجه الاجتماع فان العقل لا يوجبه فان علم فبالسمع والعقل يجوز ان يكون
بعض الخلق مثابا في وقت غيره فيه بعينه مكلف واجماع الامة على ان الآخرة
دار ثواب لا يمنع ان يكون الملائكة هناك وان قلنا انها دار ثواب لكل
مكلف حملنا ما تتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة على ان
لهم فيه شهوات ومسار ولذات فصل في ان الثواب لا يقترن بالتكليف
ولا يعقبه من غير تراخ اذا كان من الثواب ان يكون خالصا من الشوب و
التكدير حتى يحسن الزام المشاق العظيمة له لم يجز امتزاجه بالتكليف لان التكليف
لا يعرى من المشاق والمضار والغموم وايضا فان اقتران الثواب بالتكليف

يقتضي الالجاء في الفعل الذي ضمن عليه فان قيل اليس يستحق بالطاعة ثواب
في الثاني من حال الفعل قلنا ليس ان يمتنع ان يعرض في الحقوق المستحقة ما
يقتضي تاخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق الا ترى ان ولي اليتيم لو علم او
غلب في ظنه ان بعض حقوق اليتيم لو تعجلها او قبضها ممن هو عليه تلف
وهلك لوجب عليه تاخيره طلبا لمصلحة اليتيم والعدول عن تعجيله خوفا من مضرة
واذا كان الاثابة في حال التكليف عائدة على نقض استحقاق الثواب وجب
تاخيرها وتوفير ما يستحقه في هذه الاوقات التي اخر فيها في الاخرة عند
اتصال الثواب اليه وانما منعنا من ان يعقب الثواب التكليف بلا فصل
ومن غير تراخ لان ذلك يقتضي الالجاء الى الطاعات لانه لا فرق في ذلك
بين المصاحب للتكليف وبين المتعقب له بغير تراخ لان الجميع في حكم الحاضر الحاصل
والنفع اذا كان حاضرا اقتضى ان يكون الطاعات مفعولة لا لحسن الطاعات
وذلك مخل باستحقاق الثواب والمدة التي يجب ان يكون من التكليف وفعل
الثواب لا يعلم حقيقتها الا الله تعالى فليس يتميز ذلك من فروضنا ويكفينا
العلم على سبيل انه لابد من مهلة وتراخ واذا وجب قطع التكليف فهو تعالى
مخير في قطعه في اخر المكلفين بالموت او بالافناء او بغير ذلك مما به ينقطع
التكليف وقد قيل انه لا يجوز ان يجمع في اخر المكلفين بين الموت والفناء
لانه يقتضي كون احدهما عبثا باب [illegible] الكلام في الاعادة وما
يتعلق بها ويرجع اليها فصل في جواز الفناء على الجواهر اعلم ان الدليل
من طريق العقل على ان الجوهر يصح او يستحيل فيه الفنا لان الامرين يجوزان

عقلا وانما يرجع في ذلك الى السمع واذا ورد السمع بانه تعالى يفني الجواهر
وعلمنا ان الباقي لا ينتفي الا بضد قطعنا على ان للجواهر ضدا وان الله تعالى
انما يفنيها بان يفعل ذلك الضد وليس لاحد ان يجعل الجوهر لو جاز عقلا
وجوب وجوده ابدا مماثلا للقديم تعالى وذلك ان القديم انما خالف غيره
بوجوب الوجود له في كل حال وانه لم يجب له عن علة ولا فاعل بل لما هو
عليه في ذاته والجواهر وان جاز بعد وجودها ان يستمر الوجود لها وجوبا
فقد كان يجوز الا توجد في الاول بان لا يختار الفاعل ايجادها فلا يكون
موجودة في الاوقات المستقبلة بل يكون معدومة فيها فلا مماثلة بين القديم
تعالى وبينها لو وجب وجودها على بعض الوجوه وليس لاحد ان يقول لو
لم يكن تعالى قادرا على ايجاد ضد الجواهر لما كان مخيرا في فعلها وذلك ان
المتحيز يكفي فيه صحة ان يفعل الفعل والا يفعله في الاجناس مما لا ضد له
كالتاليف وغيره وفاعله متحير فيه ومفارق للمضطر فصل في ذكر
ما يدل على فناء الجواهر من جهة السمع اكثر ما يدل على ذلك اجماع الامة على
انه تعالى يفني الجواهر ثم يعيد وانه تعالى قادر على افناء الجواهر وهو
معلوم ضرورة من حالهم ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى هو الاول والاخر
وكونه اولا يقتضي ان يكون سابقا للموجودات كلها وكونه اخرا يقتضي ان يكون
اخر الموجودات غير ان الدليل قد دل على ان الجنة والنار دائمتان والثواب
والعقاب لا ينقطعان فمحال يكون تعالى اخرا منفردا بالوجود قبل دخول
الخلق الجنة والنار وهذا يقتضي فناء الجواهر وساير الموجودات وبما يدل

على ذلك قوله تعالى كل من عليها فان وحقيقة الفناء هو العدم واذا
كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما نبينه علمنا ان جميع العالم
وان لم يكن داخلا تحت قوله تعالى كل من عليها فان لا بد ان يفنى وليس لاحد
ان يقول ان الفناء ههنا ليس هو العدم وانما هو التفريق وتشذب الاجزاء
كما قال الشاعر يا ابني امية اني عنكما غان وما الغنا غير اني مرعش فان
والجواب عن ذلك ان اطلاق لفظ الفناء يقتضي العدم انما يستفاد به
غيره في بعض الاماكن استعارة وتشبيها وانما اراد الشاعر انني مقارب
للفناء ومشرف عليه كما يقال في الشيخ الهرم انه ميت وهذه عادة للعرب
معروفة ويمكن ايضا ان يريد بقوله انني فاني القدرة والمنة وما اشبه
ذلك فحذف للاختصار ولو لم يدل على ان المراد بالفناء في الآية العدم
الا في قوله تعالى ويبقى وجه ربك لكفى واغنى [illegible] في ان الجواهر لا تفنى
الا بضد الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود الا بضد ينافيه وبانتفاء
ما يحتاج اليه والجوهر لا يحتاج الى غيره فينتفي بانتفائه فيجب متى انتفى ان يكون
ذلك بضد نفاه ونحن نبين هذه الجملة اما الدليل على ان جنس الجواهر باق
فهو ان احدنا يعلم من نفسه ضرورة انه الذي كان بالامس قاصدا ولا يدخل
عليه شك في ذلك وقد بينا ان الحي انما هو الجواهر المخصوصة واذا ثبت
ما ذكرناه في الحي ثبت في ساير الاجناس الجواهر لتماثلها على ان احدنا يعلم ضرورة
في كثير من الاجسام وان لم يكن حية انها التي كانت بالامس ويدل ايضا على بقاء
الجواهر انها لو تجددت لقبح المدح والذم لان المدح والذم انما يحسن في الحالة الثانية

من وقوع الفعل ومع تجدد الجواهر الممدوح والمذموم غير الفاعل
فان قيل جوزوا ان يكون الجواهر باقية لا لانها في نفسها مما يستمر وجودها
بل الله يجددها في كل حال ويجددها والجوهر الثاني هو الاول قلنا
هذا يقتضي جواز ان يوجد الجوهر وهو في الوقت الاول ببغداد في الثاني
بالصين حتى لا يكون من كونه في البلدين زمان لان وجوده اذا تعلق
به تعالى ثانيا كما تعلق به اولا وهو في الاول مخير في ايجاده بين البلدان
كلها فكذلك في الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك ويدل ايضا على ذلك
انه لو كان تعالى هو المجدد لوجود الجوهر في كل حال لكان تعالى هو الذي
يوجد فيها الاكوان في كل حال لان به تعالى صار على الصفة الموجبة عن الكون
وقد علمنا خلاف ذلك لانا نجد من انفسنا صفة لتحيز الكون بكل مكان
وكان ايضا يسقط المدح والذم على الكون في الجهات كلها وليس لاحد
ان يقول جوزوا ان ينتهي الحال بالجواهر الى وقت يجب عدمها فيه بلا ضد
ويجري هذا الوقت مجرى الوقت الثاني فيما لا يبقى وذلك ان كل شيء
يقدر وجوده الوقت الواحد لم ينحصر اذ لم يكن للانحصار وجه معقول
فاذا تعدى الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر اوقات صحة وجوده
واما حاجة الجوهر في وجوده الى غيره فمن البين الفساد لانه لا معنى يشار
اليه يمكن ان يدعى ان الجوهر يحتاج في الوجود اليه ومتى قيل جوزوا
ذلك ان يكون ذلك المعنى هو الكون لان الجوهر وان لم يحتج الى الكون في
وجوده فهو يحتاج اليه في كونه كائنا في بعض الجهات وذلك مما لا ينفك منه

مع الوجود والجواب الذي في الكتب عن هذه الشبهة ان الاكوان باقية ولا
ينتفي كل واحد الا بكون يضاده ويحل محله فاذا لم يفعل تعالى في الجسم
الكون الثاني فان الكون الاول باق فيه فلا يجب فناء الجسم على ما سألنا
عنه واذا كنا شاكين في بقاء الاكوان جاز ان يحمل هذا الشك
على الفناء وان كانت باقية قطعنا على ابطاله ويمكن هذا السؤال من وجه
اخر مع الشك في بقاء الاكوان وهو ان الكون يحتاج الى الجسم في وجوده
لا محالة فكيف يجوز ان يحتاج الجسم الى الكون في الوجود وهذا يقتضي حاجة
كل واحد منهما في الوجود الى صاحبه ويودي الى حاجة الشيء الى نفسه فاما
الجواب المعتمد عن هذه الشبهة ان الاكوان باقية ولا ينتفي كون مع وجود
محله الا بكون يضاده وليس للاكوان ضد يخرج عن نوع الاكوان ولو كان
كذلك لكان ذلك الضد يحل الجوهر حتى ينفي الاكوان فكيف يكون الجوهر
منتفيا به وهو حال فيه ومتى قيل ان الكون يبطل ببطلان الجوهر لا ينفصل له
فذلك باطل لتعلق بطلان الجوهر ببطلان الكون وتعلق بطلان الكون ببطلان
الجوهر فان قيل كيف تعتمدون على ما ينبني على بقاء الاكوان قطعا وانتم
تشكون في بقاء كثير من الاعراض ولا تقطعون على بقاء ولا خلاف فيه قلنا
نحن نشك في بقاء اجناس كثيرة من الاعراض كالاكوان والطعوم والارايح
والقدر وغير ذلك وقاطعون على ان اجناسا منها لا يبقى كالاصوات
والارادة والكراهة ويقوى عندنا بقاء الاكوان والتاليف ايضا والذي يدل
على بقاء الاكوان شكا في القطع على اثبات الفنا فنقول ان كان الاكوان غير

باقية فلا قطع انا نجد الاجسام لابثة مكانها الزمان الطويل فلا
يخلو من ان يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون او لان الله تعالى يجدده
في كل حال او لان الكون يولد امثاله فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني بطل لانه تعالى مختار لا ايجاب له وقد يجوز ان لا يجدد هذه
الاكوان فيخرج عن اماكنها بغير فاعل ولا ناقل ومعلوم خلاف ذلك و
ان كان الثالث هو التوليد فيبطل بان الاكوان في الجهة الواحدة
متماثلة ولا مانع يمنع من وجود المسبب مع السبب فيها فلو ولد الكون مثله
لولده في الحال وادى الى اثبات ما لا نهاية له وهذه الطريقة اذا سلكت
في بقاء التاليف على الوجه الذي رتبناه استمرت ولا يمكن ان يدعى ان الجوهر
يحتاج في بقائه الى معنى هو البقاء فاذا لم يفعل له البقاء انتفى الجوهر من غير
ضد وذلك لان البقاء ليس بمعنى وقد ذكرنا طرفا من الادلة على ذلك في الكلام
على بقاء القدر من هذا الكتاب وفي كتابنا الملخص مما لم نذكره هناك
ان البقاء لو كان معنى لجاز وجوده في الجوهر في الحال الاولى من وجوده
لان التميز الذي هو صحة الاحتمال للاعراض حاصل في الاول والثاني
والبقاء لو ثبت معنى في وجوب فناء الجواهر بالضد بالعكس الواحد انما
ينفي الذات عن الذات ها بان يكون في نفسها على صفة تقتضي التنافي
ثم توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه والجزء من الفناء في
نفسه صفة تقتضي نفي الجواهر واذا وجد لا في محل متعريا من كل متعلق به فقد
حصل المقتضي والشرط فلم يبق شرط في المنافاة ولهذه العلة نفي الجزء من السواد

جميع اجزاء البياض اذا طرء عليها والمحل واحد وليس يمكن ان يدعى
الاختصاص باحد الجوهرين من حيث الحلول لان ذلك تقتضي اجتماعهما
في الوجود والحال واحدة وذلك يبطل التنافي بينهما وليس لهم ان يقولوا
ان الفناء ينفي من الجوهر ما يختص بمحاذاته وذلك انه تقتضي كون
الفناء في تلك الجهة بكون ويستحيل ايجاب الكون للفناء كونه في الجهة
لان وجوده ام وجود الفناء مستحيل لحاجة الكون الى المحل والفناء لا يصح
ان يكون محلا له لفقد التحيز ولا يصح ان يقال ان الفناء اختص بالجهة لذاته
فلا يحتاج الى الكون لان ذلك يقتضي ان يكون الجوهر بالعكس من صفته لان
حكم التضاد وايضا يقتضي ذلك فكيف يكون موافقا له في هذه الصفة وكان
يجب ان يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها وهو في احدهما
للذات والاخرى لعلة وايضا فان الفناء انما ينفي الجوهر من حيث خص بمحاذاته
الذي هو فيها ومعلوم ان الجوهر يصح وجوده في محاذيات اخر فكان يجب ان
لا ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول ويجري مجرى العرض لو صح انتقاله
الى غير محله في انه كان لا يجب عدمه اذا طرا ضده فصل في صحة
الاعادة عليه الجواهر يصح وجودها في كل وقت او ما تقدره مقدر اوقات
على العموم لا بحيث يودي الى خروجها من ان تكون محدثة بان توجد فيما لم يزل
او فيما يكون بينها وبين ما لم يزل اوقات متناهية ووجودها في هذه
في هذه الاوقات كلها يصح على سبيل الابتداء وعلى جهة الاستمرار والبقاء
فيجب ان يجوز وجودها على سبيل الاعادة لان وجودها ابتداء وعلى سبيل

وعلى سبيل الاعادة لا يختلف في نفسه والقديم تعالى قادر على العموم
من غير اختصاص بوقت فمتى صح في مقدوره الوجود كان قادرا على اعادته
وانما لم يجز اعادته تعالى لما لا يبقى من مقدوراته لانها يختص في الوجود
بوقت لا يتقدم ولا يتأخر وانما لم يقدر احدنا على اعادة ما يبقى من مقدوراته
لامر يرجع الى حكم مقدور القدرة لانها لا تتعلق والوقت والجنس والمحل
واحد الا بجزء فلو جاز اعادة مقدورها لادى الى خلاف هذا الحكم
والى ان يصح ان يفعل احدنا على سبيل الاعادة ما لا يحصر والجنس والمحل والوقت
واحد وهذا الذي ذكرناه مفقود فيه تعالى فيجب جواز اعادته مقدوراته
الباقية فصل في ذكر ما يجب اعادته ولا يجب وكيفية الاعادة
كل من مات وله حق لم يستوفه في الدنيا فلا بد من اعادته ليوفى حقه
غير ان الحال في ذلك يختلف فمستحق الثواب يجب اعادته على كل حال لان
الثواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا للدوام وخلوصه ومستحق العوض
كان يجوز ان يتوفر عليه ما يستحقه منه في الدنيا لانه منقطع فلا يجب
اعادته واما مستحق العقاب فغير واجبة اعادته على كل حال لان العقاب
يحسن عقلا اسقاطه على ما نبينه اذا انتهينا الى مكانه بمشية الله تعالى
واذا اسقط لم يحسن استيفاؤه فلم يجب الاعادة وانما نعلم بالسمع انه يعيد
مستحق العقاب فمن كان منهم عقابه دائما استوفاه بدلالة السمع ومن
كان عقابه منقطعا فلا يكون كذلك الا وهو مستحق للثواب الدائم
بطاعاته فاذا اعيد بها استوفى عقابه ثم نقل الى الثواب الدائم

وربما عفي عن عقابه وتفضل به الثواب فاعادته واجبة عقلا لئلا يرجع الى استحقاق
الثواب لا العقاب وقد ورد السمع باعادة اطفال المكلفين والمجانين و
كل ذلك غير واجب عقلا واما كيفية الاعادة فالذي يجب اعادته الاجزاء
التي هي اقل ما يكون معه الحي حيا وهي التي متى انتقضت بنيتها خرج ان يكون
حيا ولا نعتبر في الاعادة بالاطراف واجزاء السمن لان الحي لا يخرج بمفارقتها
من كونه حيا ولان احدنا قد يستحق المدح والذم ثم يسمن فلا يتغير حاله فيما
يستحقه وهذه الاجزاء التي اشرنا اليها وقلنا انه اقل ما يكون معه الحي حيا
لا يجوز التبدل فيها لا ان تصير مرة زيدا ومرة عمرا فاذا اغتذى حيوان بحيوان
فان الاكل لا يغتذي من الماكول بالاجزاء التي هي اقل ما يكون الماكول
حيوانا معه وانما يغتذي بالاجزاء التي هي على سبيل السمن وبالاجزاء التي لا حيوة
فيها ولهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه وانما قلنا هذه الجملة لان العلم
بان الحي حيا يرجع الى الاجزاء الا ترى ان من علم منا انه كان الذي كان موجودا
بالامس صغيرا وشابا يعلم علمه هو الحي لا ما يختص به من الصفة فيجب اعتماد
عين الاجزاء في الاعادة دون غيرها وقول من ذهب بالاعادة الى الحيوة
وجوز تبديل الاجزاء الى غيرها باطل لان المستحق للثواب والعقاب هو الحي دون
الحيوة وكون الحي حيا اليها ان كانتا عيانا مخصوصة وجبت اعادتها
لانه لا يمكن ان يكون هذه الاجزاء حية الا بها وان اقام غيرها مقامها
في كون تلك الاجزاء حية لم يجب اعادة الحيوة الاولى بل ما يقوم مقامها
ويسد مسدها فاما التاليف فلا يجب اعادته والامر فيه اوضح من الحيوة



...ان لا الى حيوة فلا يجب
...الا ان الحيوة المعينة
...الذي يرجع في كون الحي حيا

لان حكمه راجع الى المحل ولا يجوز ان يتميز لمثله المحل ولا تعلق للتاليف
بالجملة كما لا يتعلق للكون بها باب الكلام في المعارف و
النظر واحكامهما وما يتعلق بهما فصل في حد العلم وبيان مهم احكامه
العلم ما اقتضى سكون النفس الى ما تناوله غير انه لا يكون كذلك الا
وهو اعتقاد يعتقد على ما هو واقع به يحصل بخلافه لولا ذلك لم يكن
بعض الصفات المشتركة بان تدخل في الحد اولى من بعض والذي يدل
على ان العلم من قبيل الاعتقاد لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون عالما وان
لم يكن معتقدا له مع سكون النفس ولا يكون عالما ومعلوم فساد ذلك
وايضا فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفا له لانه لو كان ضده
لم يجب ان يجد العالم نفسه معتقدة لما هو عالم به كما يجدها كذلك فيما
يقلد فيه وانما يفارق العلم التقليد بسكون النفس ولو كان مخالفا له
لم يجب انتفاؤهما بضد واحد وقد علمنا ان ما اخرجه من كونه عالما
بالشيء يخرجه من كونه معتقدا له والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب
وقد حد الضروري بانه الذي لا يتمكن العالم به نفيه عن نفسه اذا انفرد
كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها وانما ذكر الانفراد احترازا من اجتماع
العلم الضروري مع المكتسب وتعذر نفيهما معا فلو لم نشترط الانفراد
لادخل المكتسب في حد الضروري مثاله ان يخبر النبي ص زيدا بان عمرا في الدار
ثم يشاهده فيها فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب فلو شك في النبوة لما
خرج عن كونه عالما بان عمرا في الدار ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري

لخرج بالشك في النبوة عنه والعلم الضروري على ضربين ضرب يقع بسبب
ولولاه لم يقع والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداء وينقسم ما يحصل
عن سبب الى قسمين احدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع
كمال العقل وفقد اللبس والثاني يحصل عند سببه بالعادة وهو على ضربين
احدهما العادة فيه متفقة غير متفاوتة كالعلم بمخبر الاخبار عند من
قطع او جوز ان ذلك يكون ضروريا من فعل الله تعالى لانه مما يجب حصوله
عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد المخبرين وصفاتهم والقسم الثاني
ما طريقه العادة ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يدرس والعلم
بالصنائع عند ممارستها وكل هذا معلوم لا خفاء به وأما القسم الثاني
من القسمين الاولين وهو مما يحصل في العاقل ابتداء من العلوم الضرورية
فهو كالعلم بان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث والمعلوم لا يخلو من عدم
او وجود واستحالة كون الجسم الواحد في مكانين في الحالة الواحدة وما شاكل
ذلك واشبهه وقد مضت اقسام العلم الضروري فاما العلم المكتسب فحده ما
يمكن العالم به نفيه عن نفسه بادخال الشبهة اذا انفرد والوجه في انفراد
الاشتراط ما تقدم ذكره في حد العلم الضروري وانما ذكرنا الشبهة في اخراج
نفسه من كونه عالما لان العالم تقوى دواعيه الى استزاده على ما علمه وسكنت
نفسه اليه ما اذا عرضت الشبهة اعتقد انه ليس بعلم وان العلم خلافه او ما هو عليه
واخرج نفسه عما كان عليه والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يحصل من فعله
الا متولدا عن نظر في دليل والضرب الاخر يقع عن غير نظر والكلام في الاول

النظر

وهو الواقع متولدا عن نظر في دليل يجري عند الكلام في النظر باذن الله تعالى
وأما الضرب الثاني وهو ما يفعل المتنبه في نومه وقد كان عالما قبل النوم
بالله تعالى وصفاته واحواله فانه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقادا
لما كان له معتقدا فيكون ذلك الاعتقاد علما وانما قلنا انه مع الذكر لا بد
من ان يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز ان لا يفعله لان الدواعي الى العلم
وسكون النفس به اليه قوية لانه كالنفع الخالص واذا خرج من هذه الحال
ينظر في الدليل كما فعل اولا لان النظر مما يجده احدنا من نفسه وقد علمنا
ان المتنبه من نومه العائد الى مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظرا ولا مفكرا
بعد فان تلك العلوم يحصل له في حالة واحدة فلو كانت واقعة عن نظر
وترتيب يترتبه كما جرى الامر عليه في الاول والعلوم المكتسبة كاسا من افعالنا
كما ان العلوم الضرورية من فعل غيرنا فينا وانما قلنا ذلك لاتباع المكتسبة
لمقاصدنا ودواعينا واسبابنا ومفارقتها في ذلك كله فجرت العلوم
في هذا الحكم مجرى الحركات الضرورية والمكتسبة والعلم انما يكون علما لوقوعه
على بعض الوجوه لانه اذا لم يكن علما لحدوثه وجنسه كما شاركه ما ليس بعلم في ذلك
فلا بد له من وجه كان علما وقد بينا الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد
كان علما في باب الكلام في الصفات وفي كونه تعالى عالما بالعلم المحدث
من هذا الكتاب فاما قولنا ان العلم صحيح فهو ان نفس العالم ساكنة الى ما علمه
به وان الشك والريب عنه مرتفعان والانسان يجد نفسه بهذه الصفة
عند ما يدركه ويعلمه من المدركات اذا زالت وجوه اللبس وطريق الشبهة ولهذا

يجد العقلاء مصرفون في افعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من انفسهم
لانهم يتوقون النار ان يقربوا منها او يمشوا عليها ويهربون من السبع اذا
شاهدوه وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم ولا اعتبار
بما يحكى عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك لان العاقل لا يخالف فيما يجري
مجرى هذه الامور فمن اظهر خلافا فيه علمنا انه كاذب ولم يجز ان يستعمل معه
المحاجة وطريقنا الدليل لان ذلك ما لا دليل عليه وانما استعمل من تقدم
من المشايخ مع هذه الفرقة ضربا من المناقضة والالزام ليقودوهم الى الاعتراف
بما علموه ولا الى العلم به من حيث كان العلم حاصلا فاما من خالف في صفة
العلم الذي نذكره ويعترف بانه عليه ان تبين لمن سكون النفس الحاصل
يجده من نفسه الا انه يشتبه بغلبة الظن والتبخيت ويزعم انه لا تمييز مما
يقول انه علم وبين الظن وطريق الكلام عليه ان تبين ان سكون النفس الحاصل
عند العلم لا يحصل مع الظن والتبخيت وهذا مما يعلمه كل عاقل من نفسه فكيف
يشتبه العلم بالظن لولا قلة الفطنة فصل في ذكر النظر وبيان اهم احكامه
النظر وان كان لفظه مشتركا بين امور مختلفة والذي نريده من هذا
الموضع هو الفكر واحدنا يجد نفسه مفكرا بقلبه في امور الدنيا والآخرة
والذي يبين ما ذكرناه ان كل مفكر يسمى ناظرا بقلبه والناظر بقلبه لا يكون
الا مفكرا فعلم بذلك ان النظر في هذا الموضع الفكر والفكر هو تأمل الشيء
المفكر فيه بينه وبين غيره وهذه الحال متميزة من ساير احوال الحي ككونه
معتقدا ومريدا والدليل على ان هذه الصفة تحصل عن معنى هو الدليل على انه

مريد معتقد بمعنى والناظر بكونه ناظرا حال كما له بكونه معتقدا او مريدا
ولهذا يجد نفسه ناظرا كما يجد نفسه مريدا معتقدا ولو كان ناظرا لانه
فعل النظر لما وجب ذلك ولو كان الناظر من فعل النظر لما كان القديم
تعالى قادرا على جنس النظر وقد علمنا دخوله تحت مقدوره والنظر
يتعلق بغيره كالاعتقاد وتعلقه يخالف تعلق الاعتقاد لان النظر
يتعلق بها المنظور فيه على الصفة او ليس عليها ومن شأنه ان لا يتعلق
بالمنظور فيه الا والناظر غير ساه عنه ويخالف الاعتقاد في هذا
الحكم ويجري فيه مجرى الارادة وضدها ومن شان النظر ان يولد العلم
ولا يجوز ان يولد الشك ولا الجهل ولا الظن وسنذل على ذلك فيما
ياتي باذن الله تعالى والبقاء غير جائز عليه لان الناظر يخرج من كونه
ناظرا من غير ضد ولا ما لا يجري مجراه فاشبه في ذلك الحكم الارادة و
عند ابي علي وابي هاشم ان من شرط النظر الشك في المنظور فيه وعند
بعض متقدمي اصحاب ابي هاشم ان النظر لا يصح مع العلم بالمدلول وليس
بواجب ان يجامع الشك في المدلول بل قد يصح مع اعتقاد المدلول او
مع الظن له والاولى ان يقال ان النظر لا يصح الا مقترنا بتجويز كون المنظور
فيه على الصفة وانه ليس عليها وهذا التجويز الذي ذكرناه قد يحصل مع
الشك وقد يحصل ايضا مع الظن والاعتقاد على طريق التبخيت وانما
يرتفع هذا التجويز مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة لان الجاهل كالعالم
في انه لا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان السكون في حيز العلم دون

دون الجهل ومن شانه ان يتعلق بالدليل اذا كان مولدا للعلم وبالامارة
اذا كان الظن هو الجاهل عنده من ساير النظر اذا ولد العلم ان يكون الناظر
عالما بالدليل على الوجه الذي يدل ليصح وقوع النظر معه اصلا او فقد
العلم وان صح وقوع النظر معه امتنع عنده توليد النظر للعلم وقد استدل
على وجوب هذا الشرط بانه لو لم يكن واجبا لم يمتنع ان يكون عالما بان زيدا
قادر من حيث انه صح منه الفعل وهو ظان لان الفعل صحيح منه غير عالم
بذلك فهو اذا كان ظانا للشيء جوز خلافه فكيف يجوز ان يكون قاطعا
على انه قادر مع تجويز ان يكون الفعل متعذرا عليه غير صحيح منه ومن شان
النظر ان يولد العلم في الحال الثانية فهو في هذا الحكم كالاعتماد وانما
قلنا ذلك لانه لا يجوز ان يكون عالما بالشيء وهو ناظر فيه ولهذا اختص النظر
من بين ساير الاسباب بانه يولد ما لا يصح وجوده معه

فصل

في ان النظر يولد العلم ولا يولد الظن ولا الشك ولا شيء سوى العلم الذي
يدل على توليد النظر للعلم ان العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل
الشرايط فلولا انه متولد عنه لم يجب كما لا يجب في كل شيء لا يولد غيره والذي
يبين وجوب وقوعه مع تكامل الشرايط ان كل من نظر في صحة الفعل من زيد
مع تعذره عن غيره علم انه مفارقته لمن تعذر عليه فيصير عالما بعد
ان كان خاليا من العلم واذا ثبت هذه الجملة لم يخل من ان يكون وقوع العلم
عند النظر لانه متولد عنه على ما قلناه او لان النظر طريق اليه كما يقوله
في الادراك وفي العلم بمخبر الاخبار او لانه داع قوي اليه كما نقوله في تذكر الادلة

٤٠

ويبطل كونه طريقا كالادراك ان متعلق الطريق الى العلم هو بعينه
متعلق العلم والنظر بخلاف ذلك لان متعلقه غير متعلق العلم ومن شان
الطريق ايضا ان يختص تعلقه بما هو طريق اليه والنظر في كون الجسم
قديما او محدثا لا اختصاص له باحدى الصفتين فكيف يكون طريقا
الى العلم بها وبمثل هذه الطريقة يبطل ان يكون النظر كالخبر في انه
طريق العلم لان متعلق الخبر هو متعلق العلم وليس كذلك النظر وبمثل
ما ذكرنا يبطل ان يكون النظر داعيا الى العلم لان الداعي يختص بما هو داع
اليه دون غيره مما يخالفه والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيناه
وبعد فلو كان النظر داعيا الى العلم لوجب متى حصل للناظر داع الى خلافه
وهو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل وتكامل الشروط الا يحصل العلم
وقد علم خلاف ذلك وليس يجوز ان يكون حصول العلم عند النظر بالعادة
لوجوبه ولا وجوب فيما طريقه العادة ولا استمرار على كل حال ولانه لو
كان واجبا لم يرد في الحكم على ما هو عليه ولان ذلك يفسد طريق المتولدات
كلها ويضاف الى العادة دليل اخر ومما يدل على ذلك انا وجدنا العلم
يقع بحسب النظر ومعنى ذلك انه اذا نظر في دليل حدوث الاجسام علم
حدوثها دون ساير المعلومات وكذلك اذا نظر في ان زيدا قادر
حصل له العلم بانه على هذه الصفة دون غيرها فيجب ان يكون مولدا للعلم
كباقي الاسباب ولا يلزم على هذا الادراك وان وقع العلم بحسبه لان الادراك
ليس بمعنى فيضاف التوليد اليه ولو كان معنى لفارق النظر لان الادراك

قد يحصل ولا علم مع احتمال القلب له في الطفل والمجنون والساهي ولا يلزم
ايضا ان يكون التذكر مولدا للعلم على ما قلنا لانه لا يقع مع حسب وقد يتذكر
الانسان الشيء فيقع له العلم بغيره واما تذكر النظر والاستدلال وان وجب
حصول العلم عنده فانه على سبيل الداعي بدلالة انه لو طرءت عليه شبهة
اعتقد انها تقدح في الدليل لانصرف بذلك عن فعل العلم فلو كان متولدا
لوقع على كل حال وقد اعتمد هذه الطريقة التي ذكرناها وفسر قولنا ان العلم
يقع بحسب النظر انه يتبعه في الزيادة والنقصان يجري مجرى الوهي في توليد
الالم وساير الاسباب ولا شبهة في ان النظر في الادلة المتغايرة يكثر معه
العلوم ولا يلزم على ذلك الادراك لما تقدم ولا يلزم العلم بخبر الاخبار
لانه ليس يوجد بحسب الخبر بدلالة انه اذا لم يبلغ حدا من الكثرة لم يقع
العلم واذا زاد على ذلك الحد وكثر لم يكثر العلم ففارق النظر الذي يقل العلم
بقلته ويكثر بكثرته على ان الخبر لا يجوز ان يكون مولدا للعلم لامور كثيرة
قد سطرت من اقواها انه كان يجب ان يكون الحرف وايضا فقلب المجنون
والطفل ومن لا يعرض من العقلاء قصد المخبر يحتمل العلم فكان يجب توليد العلم
لهم لان السبب حاصل والمحل محتمل ولا يلزم على هذه الطريقة التي اعتمدناها
ايضا التذكر لانه قد يكثر ولا يكثر العلم والحال فيه مختلفة ولا يلزم ايضا
الحفظ والدرس لانه قد يتفاوت ولا يتبع الحفظ الدرس في القلة والكثرة
ولا يلزم ايضا فعل العلم عند تذكر الادلة لانه لا يكثر بكثرته ويقل اذا اتفقت
شبهة يوثر في الداعي على ما تقدم ذكره فان قيل اي فرق بينكم اذا قلتم ان النظر

هو المولد للعلم بالمدلول بشرط ان يكون الناظر عالما بالدليل على الوجه الذي
يدل وبين من قال ان العلم هو المولد بشرط كونه ناظرا قلنا يبطل ذلك
بان العلم بالدلالة قد يكون ضروريا فلو ولد العلم بالمدلول لكانت المعارف
ضرورية وقد علمنا انها بخلاف ذلك وايضا فان العلم بالدليل لو كان
المولد للعلم بالمدلول لوجب ان يولده في حاله لان السبب اذا لم يختص بجهة
وجاز وجوده مع سببه فانه يولده في حال وجوده كالمجاورات للتأليف
والوهي مع الالم واذا وجب في العلم بالدلالة ان يولد العلم بالمدلول في حاله
لو كان مولدا له استحال ان يكون مشروطا بالنظر لان النظر يستحيل وجوده
في حال العلم بالمدلول فان قيل لم لا يولد النظر العلم لمخالفكم وهم ينظرون
كنظركم قلنا غير مسلم انهم ينظرون كنظرنا لانهم لو نظروا على الحد الذي نظرنا عليه
لعلموا كما علمنا الا ترى ان الرماة اذا رموا على سمت واحد واصاب احدهم فلا بد
من اصابة جميعهم ومن ادعى انه رمى على سمت المصيب فلم يصب غير صادق و
المخالفون ما نظروا في الادلة وانما نظروا في الشبهة وان نظروا في الادلة فلم
ينظروا من حيث هي دالة ولخطاهم وجوه مذكورة وفيما قلناه كفاية فاما
الدليل على ان النظر لا يولد الظن فهو انه لا ينظر الا ادعى انه يولده ولا
وقد يحصل الظن عند الامارة من غير نظر فيها بدلالة انه اذا علم ان بعض
اللباس زي طايفة من الناس ثم شاهد ذلك الزي جاز ان يظن فيمن شاهده
عليه انه من تلك الطائفة من دون نظر وتامل وايضا فقد يشترك في الامارة قوم
والنظر نقصان ولا يشتركان في الظن واما الشك فليس بمعنى فيقال ان النظر

يولده وانما هو التعري من الاعتقاد على بعض الوجوه والذي يدل على ان النظر
لا يولد النظر انه لو ولده لما انقطع كون الناظر ناظرا والمعلوم خلاف
ذلك بان النظر مما يجد احدنا نفسه عليه فاما الدليل على ان النظر لا يولد
الجهل فهو انه لا يخلو المولد منه للجهل من ان يكون هو النظر في الادلة
والشبهة ولا يجوز ان يولد الجهل النظر في الدلالة لانا قد بينا انه يولد
العلم ومحال ان يولد العلم والجهل فاما الشبهة فلو كان النظر فيها يولد الجهل
لكان كل ناظر فيها يولد له الجهل وقد علمنا انا ننظر في شبهة مخالفينا
على الوجه الذي نظروا ولا يتولد لنا شيء من الجهل وايضا ان القول بهذا
المذهب يقتضي قبح جميع النظر وقد علمنا حسنه ووجوبه وانما قلنا بذلك لان
الناظر قبل ان يتولد له العلم يجوز ان يتولد له الجهل ان كان في الناظر
ما يولد الجهل وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظرا في دليل
او شبهة فيجب قبح الاقدام على كل نظر لانه يجوز وجه من وجوه القبح كالقطع
عليه **فصل** في ابطال التقليد اعلم ان الاقوال المختلفة عند المقلد
متساوية فليس هو بان يعتقد اثبات الصانع باولى من ان يعتقد نفيه
فاما ان يعتقد الجميع وهو محال او يتوقف عن الكل للتساوي وليس لاحد
ان يرجح بالكثرة او باظهار الصلاح والعبادة لان ذلك قد يتفق للمحق والمبطل
وليس بامارة على احدهما وربما وقع التساوي مع الاقوال المتضادة فيما ذكرناه
فيرجع الامر الى انه ليس بتقليد جهة اولى من الاخرى ويدل ايضا على فساد
التقليد ان المقلد لا يخلو من ان يكون عالما بان المقلد محق او لا يعلم ذلك

فان كان لا يعلم جوز كونه مخطئا وقبح تقليده لانه لا يأمن الجهل والخطأ
وان كان عالما بان من قلده محق لم يخل من ان يعلم ذلك ضرورة او
بدليل وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه وان علمه بدليل لا يخلو من ان يكون
ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح او يكون بالتقليد وهذا يوجب
ان المقلد ايضا ما علم صحة ما ذهب اليه الا بالتقليد ويؤدي الى اثبات
المقلدين لا نهاية لهم ولو لم يدل على فساد التقليد الا انه يجري مجرى
التبخيت الذي لا يؤمن معه الاصابة والخطأ معا فكما يقبح بلا خلاف التبخيت
لتساوي الحق والباطل فيه فكذلك التقليد ولولا فساد التقليد لكان
اظهار المعجزات على ايدي الانبياء ع في حكم العبث فصل في ان
العباد يقدرون على المعارف وانها من فعلهم الذي يدل على ذلك ان
الجهل مقدور لنا بغير شبهة لانه لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى
فينا لقبحه ولا يجوز ان يكون من فعل غير الله تعالى فينا لان القادر بقدرة
لا يقدر على ان يفعل في غيره علما ولا جهلا واذا ثبت كونه مقدورا
لنا والقادر على الشيء يجب كونه قادرا على جنس ضده ان كان له ضد
والعلم ضد الجهل فيجب ان نكون قادرين عليهما ولا يلزم على هذا السهو
لانا نقدر عليه وان كان ضد العلم لان الصحيح ان السهو ليس بمعنى يضاد
العلم ويدل ايضا على ذلك ان النظر يجب حصوله بحسب احوالنا ودواعينا
وانتفاؤه بحسب كراهاتنا وصوارفنا فواجب ان يكون محدثا بنا وفعلا
لنا كسائر الافعال وقد ثبت ان النظر يولد العلم على ما تقدم ذكره

ان يكون العلوم والمعارف من فعلنا لتولدها عن السبب الذي هو فعلنا
فان قيل الا كانت المعارف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر
على ما ذهب اليه الجاحظ قلنا اذا ثبتت في الوقوع دواعينا وفي الانتفا
صوارفنا ثبت انها من فعلنا وابطلنا قول من يضيفها الى الله تعالى بالطبع
او غيره والشك في ان المعارف من افعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك
في جميع الافعال وطريقه الحمد والذم الذي توصلنا بها الى تعلق الافعال
بنا ثابتة في المعارف ولو كانت المعارف تقع بالطبع لما احتيج الى النظر
والتامل والتدبر ولكان ايضا لنصب الادلة معنى وقد بين في مواضع
كثيرة ان الطبع ليس بمعنى معقول يمكن اسناد الافعال اليه ووقوعها بحسبه
وقيل ان الطبع لا يخلو من ان يكون يريدوا به نفس المحل او معنى فيه او
صفة له وعلى كل الوجوه وكان يجب فيما ذكروه ان يقع بالطبع ان
لا يختص وفاقا دون غيره ولا يكون الحركه بان يقع يمنة اولى من يسرة و
ليس لاحد ان يقول ان تكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتخمين لان الناظر
لا يدري ثمرة نظره من علم او غيره الا بعد الفراغ من النظر وهذه شبهة
الجاحظ والجواب ان العاقل اذا علم حسن النظر ووجوبه عليه علم انه ليس
جهلا ولا قبيحا فامن في عاقبته ان يكون غير محمودة وهذه الشبهة يعترض
على وجوب النظر وحسنه في كل الامور وبمثل ذلك يجاب من قال كيف يجب عليه
ما لا يعرفه ولا يميزه فيقول تمييز السبب ومعرفته تغني عن تمييز المسبب على التفصيل
والعاقل يميز النظر ويعرفه من الله تعالى وكانه مميز للمعرفة فصل في وجوب

٤٢

في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهة وجوبه وانه اول الواجبات اعلم ان
وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة وهي خوف المضرة بتركه وتامل نفعها
بفعله فيجب النظر تحرزا من الضرر كما يجب لهذا الوجه ساير الافعال ولا فرق
بين ان يكون المضرة معلومة او مظنونة في وجوب ما يتحرز به منها ولو كان
ذلك واقفا لذلك المضار المعلومة دون المظنونة لم يجب في الشاهد شيء
من الافعال على سبيل التحرز من المضار لانه لا سبيل فيها الى العلم وانما هو
الظن ولا بد ان يشترط في الفعل الذي يجب للتحرز من الضرر اما ان لا يكون
فيه ضرر او ان كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرز به منه بكثير وليس لاحد ان
يجعل التحرز من المضار ملجأ فيسقط الوجوب وذلك ان الضرر المخوف
قد يبلغ الى حد يحصل معه الالجاء وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه
الوجوب ويرتفع الالجاء وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجأ او خارجا
عن الوجوب وهو مؤجل غير معجل والمضار الملجئة لا يكون الا عاجلة في
الشاهد واذا تمهدت هذه الجملة لم يمتنع وجوب النظر في الدين على العاقل
متى خشي في اهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر وانما يخاف عند دعاء
الداعي او خطور الخاطر المنبه له على جهة الخوف وامارته على ما سنبينه انفا
واذا خاف العقاب وهو اعظم المضار وامل زواله بالنظر وجب عليه وان
كره وشق عليه لان الذي يؤمل بدفعه من المضار اغلظ واعظم والصحيح ان
العلم بوجوب النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري وانما العلم الضروري
يتناول وجوب ما يختص بصفة كما ان علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يقتضي

قبح ما اختص بصفة الظلم واذا علم العاقل في ضرر بعينه انه بصفة الظلم فعل النفسه
اعتقاد القبح يكون علما لمطابقة العلم بالجملة المتقدمة وهكذا القول في العلم
المتصل بوجوب نظر معين انه مكتسب على الوجه الذي قدمناه غير انه وان
كان مكتسبا فلا بد من حصوله لمن علم الجملة الاولى وعلم في نظر معين انه
بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة لان العاقل كالملجا الى فعل هذا العلم
وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المتصل وكما نقوله فيمن علم
على الجملة ان لم يسبق المحدثات فهو محدث وعلم في ذات بعينها انها
لم يسبق الحوادث ومن سنة المخالفين لنا في المعارف القوية عندهم ان
يقولوا لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى عاما للعقلاء
عند الخوف من الخاطر او غيره لوجب ان يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل
فيهم شبهة وقد علمنا ان اصحاب المعارف جميعا والذاهبين الى التقليد
ينكرون ذلك ولا يجدون من انفسهم ومثلهم لا يجحد ما يجده من نفسه لكثرتهم
فاذا ادعيتم على هذا الجمع المكابرة جاز لاصحاب المعارف والالهام ان
يدعوا امثالها عليكم اذا جحدتم المعارف التي تدعي مخالفكم انها فيكم
ضرورة والجواب عن ذلك ان العلم بوجوب النظر المفصل في طريق المعرفة
انما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف ويحصل لبعض العقلاء في حال
لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف احوالهم ولا يمنع مع ذلك ان يدخل
بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف فلا يعلم وجوب النظر عليه لان
العلم بوجوب هذا النظر انما هو علم بوجوب ما له صفة مخصوصة يجوز

ان يعترض بشبهة فيها ويجري ذلك مجرى ادخال الجوارح على انفسهم شبهة
في مثل مخالفيهم الذي هو ظلم على الحقيقة حتى اعتقدوا حسنه لما جهلوا صفته
المخصوصة وقد قيل ان الخوف ربما كان مغمورا ببعض الامور فلا يحصل للانسان
من نفسه لانغماره ومثل ذلك بمن يشفي على الموت بالمرض الشديد ويدوي اموالَه
حقوق وعليه مظالم فانه لا بد ان يكون خائفا من اهمال الوصية ومالما
بوجوبها عليه ومع ذلك ربما ذهب عن هذا الداعي ولها عنه وصار خوفه
مغمورا وان كان ثابتا وبعد فما نعرف من اصحاب المعارف ومن يدعي انها
ضرورية جماعة ينكرون النظر الذي هو الفكر والتامل وانما ينكرون المناظرة
وهي غير النظر وربما الجاتهم الحال الى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم
فسادها فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا اذا ادعينا العلم بوجوب النظر
وبين اصحاب المعارف اذا ادعوا عموم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع انكارهم
لها وجحدهم اياها وعلمهم بخلافها وان ذلك مما لا يجوز دخول الشبهة فيه و
لا التناسي له فلم يبق الا جحد الضرورة المعلوم خلافها فان قيل اذا
كان العلم بوجوب النظر مكتسبا غير ضروري فيجب ان يكون متقدما في الوجوب
على النظر ويبطل قولهم ان النظر اول الواجبات قلنا العلم بوجوب النظر
وان كان مكتسبا غير ضروري فلا بد على ما ذكرناه من حصوله ولا يجوز مع العلم
بان له صفة الواجب الا يفعل بوجوبه لانه لو لم يفعل علما بوجوبه لخرج بذلك
من ان يكون واجبا فلم يلزم ان يكون الواجبات فان قيل فما الدليل على
ان النظر في طريق معرفة الله تعالى المقصودة التي لا يعرى من كمل عقله منها

النظر في طريق معرفة الله تعالى قلنا ما يجب لا لانفعال الاحتراز من وجوب التحرز
من القبائح العقلية كالظلم وما اشبهه وشرطنا القصد احترازا من ارادة
النظر لانها غير مقصودة في نفسها وهي تابعة للنظر والداعي اليها واحد و
شرطنا عدم التعري مع كمال العقل منه احترازا من رد الوديعة وقضاء الدين
وشكر النعمة لانه قد يعرى مع كمال العقل من كل ذلك وان لم يعر من وجوب
النظر فاذا قيل فهو لا يعرى في كل حال من نعم الله تعالى وان جاز ان يعرى من
نعم غيره قلنا هو كذلك الا ان شكر النعمة لا يجب الا بعد العلم بانها نعمة وان
فاعلها قصد وجه الانعام والاحسان ولا يصح العلم بذلك في نعمه تعالى الا
بعد العلم به وبصفاته والدليل على صحة ما ذكرناه من ان النظر في طريق معرفته
تعالى اول الواجبات انك اذا تاملت جميع الواجبات علمت تاخرها عن هذا
الواجب الذي ذكرناه لان الواجبات على ضربين عقلي وسمعي والسمعي لا اشتباه في
تاخره عن وجوب النظر في معرفته تعالى وما فيه شبهة من الواجبات العقلية كرد الوديعة
وشكر النعمة وقضاء الدين قد بينا ما فيه فصل في كيفية حصول الخوف
للعاقل حتى يجب عليه النظر والكلام في حسن الخاطر وصفته اعلم ان النظر
في طريق معرفة الله تعالى اذا كان انما يجب تحرزا من المضرة فلابد من حصول الخوف
من المضرة للعاقل واذا كان الخوف لا يقع ابتداء فلابد من طريق وامارة و
لا شبهة في ان الناشي بين الدعاة الى الله تعالى واصحاب الشرائع ومتبني النبوات
الذين يحذرون بالنار والعقاب الدائم من اهمال المعرفة والاعراض عنها
ويرغبون بالثواب الجزيل الدائم لا بد من ان يكون خائفا فبعض ذلك

ما يخاف العقلاء وانما نفرض ذلك الكلام في منفرد عن الناس نشا ما سمع
من الدعاء والاعذار ومن هذا صفته انما يكون خائفا بان يدعوه داع
ويخوفه مخوف ويشير اليه بالامارات القائمة في عقله على تنبيه فيخاف
لا محالة فيجب عليه النظر او يكون ممن يتفق له ان تفكر في احوال نفسه فيشاهد
اثار الصنعة فيه وامارات النعم عليه فيتنبه على ما ينبه الخاطر او الداعي
عليه ويرشد له فيخاف لانه انما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر
بظهور امارات الخوف فاذا تفكر فيها مبتديا فلابد من ان يكون خائفا
فان لم يحصل الوجهان الاولان وجب على الله تعالى ان يخطر بباله ما يقتضي
وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ما سنوضحه فان قيل
هذا يقتضي ان الاصم الذي ولد كذلك غير مكلف لان الخاطر والداعي لا يصح ان
يخوفاه مع الصمم قلنا يجوز فيمن ولد اصم ان يكون المعلوم من حاله ان يتفكر
من تلقاء نفسه ويتنبه على الامارات التي تشير اليه الخاطر او الداعي فيجب
عليه النظر على انه ليس كل من كانت في خارج اذنه آفة تمنعه من ادراك الاصوات
يقطع على انه لا يسمع الصوت في داخل سمعه وان كانت الافة في خارجه فلا سبيل
مع ذلك الى القطع ان الصم غير مكلفين وجملة الكلام في الخاطر ينقسم الى بيان جنسه
وما يتضمنه ثم الكلام فيما يعارضه ويقابله واصح الاقوال في جنسه انه كلام
يفعله الله تعالى في داخل سمع المكلف ويجب تقربه من [illegible] ولهذا يلتبس الخاطر
بحديث النفس والفكر ويجوز ايضا ان يامر الله تعالى بعض الملائكة بان يفعله
على هذا الوجه والذي يدل على ذلك ان الخاطر لا يخلو من ان يكون من افعال

الجوارح او افعال القلوب وافعال الجوارح التي يمكن ان يقع بها تخويف
هي الاشارة او الكلام او الكتابة وافعال القلوب اما ان يكون اعتقادا
او ظنا وانما لم يدخل العلم في الاقسام لان من يرد عليه الخاطر يكون
خائفا غير قاطع والعلم يقتضي القطع ولا شبهة في ان ما عدا ما ذكرناه لا يجوز
ان يكون هو الخاطر كالارادة والكراهة لان التخويف لا يقع بها فاما الفكر
نفسه فهو ما يجيء عند الخاطر فلا يجوز ان يلتبس بالخاطر والذي يفسد ان يكون
الخاطر اشارة ان الاشارة انما يفيد بالاضطرار الى قصد المشير والخاطر
مضافا اليه تعالى وذلك لا يصح فيه وقيل في ابطال كونه كتابة ان المفروض
في الخاطر ان يكون مفعولا في نواحي القلب ووجود الكتابة لا فايدة فيه لانها
لا تشاهد ولا تقرا وهذا ليس بمعتمد لانا وان اضفنا الخاطر اليه تعالى فاوقع
الاتفاق على محله وكيفية فعله وانما يذهب من جعله كلاما الى انه مفعول
الى اهل السمع ويذهب الى انه علم او ظن يجعله في القلب ومن يقول انه كتابة
لا يليق بمذهبه هذا وقيل انا نعلم من نفوسنا ضرورة باننا ما شهدنا
كتابة متضمنة ما يترتب في الخاطر وهذا ايضا ضعيف من الجهة لان من يعلم
ذلك من نفسه ان كان له طريق الى القطع على مثله يجوز ان يكون مستغنيا
عن الخاطر بدعاء الدعاة او يتذكر من تلقاء نفسه وربما شاهد ذلك في
ابتداء تكليف ثم تناساه وقيل ان الخاطر لو كان كتابة لم يصح تكليف الاعمى
وهذا ايضا غير صحيح لان الاعمى يجوز ان يقوم له في تكليفه مقام الخاطر
الدعاة والتنبيه من تلقاء نفسه وقيل لو كان كتابة لكان نقض عادة اذا

اذا شوهدت كتابة مفهومة من غير ان يشاهد ما عليها وهذا ايضا ضعيف
لان القائل ان يقول ان الله تعالى يحدث كتابة مفهومة تتضمن ما رتب في الخاطر
من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها فيقتضي ذلك نقض العادة ثم يشاهد
تلك الكتابة المكلفين ويقراها ويفتنه بها على النظر ويحصل له الخوف المقتضي
في وجوب النظر والصحيح على هذا ان الخاطر لا يمتنع ان يكون كتابة على الوجه
الذي حددناه وحصرناه فلم يبق في قسمة افعال الجوارح الا الكلام فاما ما يدل
على ان الخاطر لا يكون اعتقادا انه لا يخلو من ان يكون من فعل الله تعالى فيه
او من فعل المكلف ولا يجوز ان يكون من فعل المكلف لان القادر بقدرة لا يصح
ان يفعل في قلبه اعتقادا ولا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى لانه ان كان معتقده
على ما ليس به كان جهلا قبيحا والله تعالى لا يفعل قبيحا وان كان معتقده
على ما هو به فيجب ان يكون علما لانه من فعل العالم بمعتقده ومعلوم ان حال
من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم بل صفة المجوز الظان ولا يجوز
ان يكون من فعل المكلف نفسه لان ما يبتديه العاقل من الاعتقادات لا حكم
لها لانها تجري مجرى التبخيت والتخمين ولا تاثير لمثل ذلك وقد قيل لو كان
اعتقادا من فعله تعالى لكان علما ضروريا على ما ذكرناه وليس يخلو من ان
يتعلق بجواز العقاب بالمعاصي قطعا او يتعلق بانه لا يؤمن من ذلك والقسم
الاول باطل لان القطع على ان العقاب يلحقه لا محالة فرع على المعرفة بالله تعالى
وصفاته واحواله والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى فكيف يعلم انه
يعاقب العصاة وان كان علما بانه لا يؤمن نزول العقاب بمن يستحقه فهذا

علم من كون في عقل كل عاقل ولا حاجة بالمكلف الى تجديده له وهو حاصل
عنده وكلامنا فيما يتجدد بعد كمال العقل والذي يفسده انه لا يخلو
ان يكون من فعل الله تعـ او من فعل المكلف نفسه فان كان من فعل الله
تعالى ومن المعلوم ان الظن لا حكم له اذا كان واقعا عن امارة ولا
جرى مجرى الشك ولا بد من ان تكون تلك الامارة امارة لفاعل الظن
كما ان الارادة الموثرة في كون الخبر خبرا يجب ان يكون ارادة لفاعل ذلك
الخبر حتى يوثر فيه واذا كان الامارات مستحيلة على الله تعـ بطل ان يكون
الظن الذي لا حكم له ولا امارة من فعله تعالى وايضا فلو كان الظن من فعله تعـ
لكان الفاعل مضطرا الى ذلك الظن وقد علمنا ان حالنا وحال غيرنا
في ظنوننا وافكارنا لا يختلف في انا مخيرون فيها وغير مضطرين اليها وانها
تابعة لدواعينا وان كان الظن من فعل المكلف وقد بينا ان الظن المبتدأ
لا حكم له فيجب ان يكون عن امارة فلا بد من منبه على النظر في هذه الامارة
ومخوف من تركه والكلام في المنبه على النظر في الامارة حتى يحصل الظن
كالكلام في المنبه على النظر في الدلالة حتى يحصل العلم وذلك يقتضي التسلسل
ولا يجب اذا كان الخاطر كلاما ان يكون الله تعالى مكلما لكل احد فلا يختص
موسى عليه السلم بالفضيلة وذلك ان فضيلة موسى صـ انما هي في انه تعالى
كلمه جهرة وذلك الوجه المخصوص بخلاف ما يرد به الخاطر وايضا فمن اثبت
الخاطر كلاما جوز ان يكون من فعل بعض الملائكة عليهم السلم ولم يقطع على انه
من فعل الله تعـ واما ما يتضمنه فالذي يجب تضمنه له التخويف من اهمال النظر

٤٧ لان بالخوف يجب النظر على ما قدمناه ولا بد من ان ينبه على امارة الخوف
لان الخوف بغير امارة لا حكم له وهو ان كان بهذا القدر الذي ذكرناه
يحصل خائفا ويجب عليه النظر فلا بد من تنبيهه على جهة وجوب المعرفة ليعلم
حسن هذا التخويف الا ترى ان من هدد غيره على اكل كل طعام بعينه بالقتل يجب
عليه الامتناع من اكله ولا يعلم قبح ايجاب الامتناع من الاكل عليه او حسنه
فاذا قال له لا تاكله فان فيه سما ونبه على امارة كون السم فيه علم حسن ايجاب
الامتناع من الاكل وعلى هذه الجملة يجب ان يتضمن الخاطر انك تجد في نفسك
اثار الصنعة فلا تامن ان يكون لك صانع صنعك ودبرك اراد منك معرفته
ليفعل الواجب عليك في عقلك وينتهي عن القبيح وانت تجد في عقلك قبح افعال
فيها لك نفع عاجل ووجوب افعال عليك فيها مشقة عاجلة وتعلم استحقاق
الذم على القبيح وان الضم مما ينفعك ويضرك فلا تامن كما استحققت من الذم
ان استحققت به جاعلا ان تستحق به الثواب والالام ومعلوم ان احد الاستحقاقين
امارة للاستحقاق الاخر ثم يقول له فمتى لم يعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته
وانه قادر على مجازاتك على العقاب كنت الى فعل القبيح اقرب ومن تركه ابعد
واذا عرفته يكون من فعل القبيح ابعد ومن تركه اقرب وهذا ايضا مما يجده في
عقله ممهدا فيجب عليه النظر مع التنبيه على كل ما ذكرناه وانما يتضمن الخاطر
لترتيب النظر في الادلة والتنبيه على المقدم منها والموخر وكان ابو علي يوجب
ان يتضمن الخاطر ذلك وذكر ابو هاشم ان ذلك مستغن عن تضمن الخاطر له
وانما تنبه الانسان عليه من تلقاء نفسه لان العاقل يعلم اذا وجب عليه النظر

في معرفة الله تعالى ان معرفته انما يلتمس بالنظر في ادلته دون علم
النجوم والاولى ان يتضمن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الادلة لان
ذلك مما يبعد ان يستدرك العاقل بنفسه لا سيما فيمن كمل عقله ولم يخالط
الناس ويعرف العادات واما في معارضة الخاطر فالواجب ان يقال ان المعارض
للخاطر الذي ذكرناه على ضربين ضرب فيه يؤثر والضرب الآخر لا يؤثر فيهما
يؤثر هو المعارض على الحقيقة ويجب ان يمنع الله تعالى منه ليسلم الخوف للمكلف
ويجب عليه النظر والضرب الذي لا يؤثر ليس بمعارض على التحقيق فلا يجب
المنع منه لكن يجب على المكلف اطراحه والعدول عن الالتفات اليه والضرب
المؤثر ان لم يوجد له مثال معين جاز وقد قلنا انه اذا كان مما يقدح في
وجوب النظر وجب المنع عنه وذلك كاف واجود من كل شيء قيل في مثال
هذا الوجه ان يأتي الخاطر المعارض فيقول له لا تأمن ان نظرت ان يقتضي بك
النظر الى انه لا صانع لك تخاف من جهته عقلا ولا ترجو ثوابا ومعلوم
ان النظر لمكلف لا يأمن ذلك قبل النظر ثم تقول واذا علمت قطعا انه
لا صانع امنت العقاب واقدمت على فعل القبيح بطمانينة وهذا مادة لان
من المعلوم ان امن من الضرر اقدم على ما يشتهيه فقد صار هذا الخاطر معارضا
لما ذكرتموه وفيه اشارة الى ما هو متقرر في عقله والجواب ان هذا يجب ان
يمنع الله تعالى منه وكل ما اشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدح في وجوب النظر
ويمكن ان يقال ايضا ان هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرناه انه يوجب
النظر وذلك لانه يخاف في اهمال النظر في معرفة الله تعالى ان يستحق العقاب

العظيم الدائم الذي لا يحتمل مثله وانما يخاف اذا نظر في معرفة الله تعالى على
ما القاه اليه الخاطر المعارض ان يقضي به النظر انه لا صانع فينهمك في
المعاصي وما يتبعه على المعاصي ليس بضرر البتة وان كان في بعض الاحوال
قد استضر به لامور تقتضيه فلا تقارب الاستضرار بالعقاب الدائم فا
لنظر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال ليتحرز به من الضرر الاعظم الذي
لا يقابله ما يخوف من الضرر بالانهماك في المعاصي وهذا وجه قوي وامثلة اخر
الثاني كثيرة موجودة وجملة القول فيه اما ان يكون تخويفا بلا امارة ولا
وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خوف منه او تخويفا لضرر يحتمل مثله في جنب التحرز
من المضار العظيمة وذلك قولهم ان المعارض يرد بانك ان نظرت تحملت مشقة
وكلفة ولا تأمن انك لا تظفر بما قصدت اليه فتعجل الراحة وهذا غير مؤثر
لان تحمل مشقة النظر اهون وايسر مما يخافه من اهمال النظر من العقاب العظيم
وهذا ايضا يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلها بهذه العلة وكقولهم
لا تأمن انك ان عرفت الله سبحانه عاقبك وان لم تعرفه لم يعاقبك وهذه
الامارة عليه في العقل فلا يعارض ما عليه من الامارات والاولى في العقول
ان المنعم اذا عرف واطيع كانت السلامة منه اولى ولقولهم لا تأمن ان يكون
لك اله سفيه ان عرفته عاقبك لان هذا ايضا في امارة ولان السفيه لا يتحرز
من عقابه بشيء ويجوز ان يعاقب بالنظر والاخلال به معا وما ذكرناه ينبه على
الجواب عما لم نذكره فانه مقارب والجملة التي عقدناها كافية فيه فصل
في انه تعالى موجب على كل عاقل معرفته وان المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف

مقام المكتسبة وما يتصل بذلك اعلم ان جهة وجوب معرفة الله تعالى
اذا كانت هي ان اللطف في التكليف لا يتم الا بها فلا بد من عمومها لكل مكلف
واذا بينا ان الضرورة في ذلك لا تقوم مقام الاكتساب لم يكن بد من تكليف
المعرفة وانما قلنا ان اللطف في التكليف لا يتم الا بها لان من المعلوم ان
الذي لا يشتبه ان العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه
داع اليه واذا علم المكلف انه يستحق على المعصية عقابا عظيما وعلى الطاعة
ثوابا جزيلا كان ذلك اقرب له الى فعل الطاعة وتجنب المعصية ومعلوم
ان العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح الا بعد المعرفة بالله تعالى و
بصفاته وحكمته وانه عالم لنفسه ولا يجوز ان يجهل مقدار المستحق من الثواب
فلا يفعله وانه قادر لنفسه ولا يجوز المنع من فعل المستحق من الثواب او فعل
العقاب فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق الثواب والعقاب
غير ان ما لا يتم هذا العلم الا به ولا بد منه جار مجرى اللطف في الحاجة اليه
وتناول التكليف له فاما الذي يدل على ان المعرفة الضرورية لا تقوم
مقام المكتسبة في اللطف ان من المعلوم المتقرر ان من يتحمل مشقة عظيمة
لكن يصل الى فعل غرض من الاغراض يكون اقرب الى فعل ذلك الغرض اذا
تحمل المشقة في الطريق اليه منه اذا لم يكن عليه مشقة الا ترى ان من
تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها فانه يكون اقرب الى سكناها و
احرص عليه منه اذا وهبت له تلك الدار ووصلت اليه بلا مشقة وكذلك
من سافر الى طلب العلم والادب وتحمل المشاق يكون اقرب الى التادب والتعلم

منه اذا جاء اليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة وامثلة ذلك كثيرة
معروفة واذا كان المعرفة انما تراد وتدعو الى فعل الواجب وتصرف عن
فعل القبيح وجب ان لا يقوم الضرورية ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على
ما بيناه ومما يدل ايضا على ذلك انا قد علمنا يقينا من احوال انفسنا انا غير
مضطرين الى هذه المعارف وانما الكلام في احوال غيرنا فلو كانت المعرفة
تكون ضرورية لبعض المكلفين لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار اليها لان
الوجه الذي يقتضي في بعضهم ان يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع لان الذي
يمكن ان يقال ان كونها ضرورية ابلغ واقوى في باب اللطف ولان الغرض
حصول العلم وهذان الوجهان يوجبان ان يتساوى الخلق في الاضطرار
اليها وقد علمنا خلاف ذلك وليس يمكن ان يقال ان الغرض هو حصول
العلم ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكتساب فهو مخير بين فعل المعرفة وبين
تكليفه لها وذلك انه اذا قام فعله تعالى مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا
المعرفة عبثا بلا فائدة ومما يدل ايضا في ذلك ان المعرفة الضرورية لو
قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المخير ان يفعلها فينا
وبين ان يكلفنا اياها لوجب ان يفعلها تعالى فيمن علم انه يكفر وقد علمنا
خلاف ذلك وبهذه الطريقة ايضا نعلم ان المعرفة الضرورية لا تزيد على
المكتسبة لانه كان يجب ان يفعلها فيمن يعلم انه يكفر بل وفي كل من كلف فان قيل
لو كانت المعرفة لطفا في ارتفاع القبائح لما عصى عارف بالله تعالى قلنا معنى
قولنا في المعرفة انها لطف بان المكلف يكون معها اقرب الى فعل الواجبات

وابعد من فعل القبائح وقد يكون قريبًا من الواجب وبعيدًا من القبيح وان
عصى وخالف ولا يلزم على ما قلنا وجوب النوافل مسهّلة للواجبات مؤكدة
للداعي اليها والمسهّل المؤكد لا يجب كما يجب المقرب والذي هو اصل في الدعاء
والتقريب والصحيح ان المكلف يجب ان يبقى الله تعالى من الزمان الذي يتمكن فيه
من جميع كمال المعارف له بالله تعالى وما يجوز له وتوحيده وعدله ويبقى بعد
ذلك زمانا يمكنه فيه فعل واجب او ترك قبيح لان الغرض بايجاب المعرفة هو
اللطف في الواجبات العقلية فلا بد مما ذكرناه . فان قيل جوزتم عمن عصى
وقد كلف المعارف فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلا في اثبات
الاعراض تقولون انه مع المعصية يكلف النظر في الاوقات المستقبلة او يكون
غير مكلف فان خرج عن التكليف لمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروط
وان جاز هذا في بعض العقلاء وهو من عصى داخلا بالنظر جاز في جميعهم وان
قلتم لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنه يخرج من تكليف تجديد النظر
ثانيا اذا عصى فيه اولا قيل وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلا و
الخواطر المخوفة واردة عليه كما كانت في الاول فان جاز سقوط الوجوب عنه
ثانيا جاز اولا فان قلتم انه بعد المعصية في النظر الاول مكلف للنظر قلنا لكم ليس
يخلو وقد عصى اولا في النظر في اثبات الاعراض من ان يكون مكلفا في الحال الثانية
النظر في حدوث الاعراض او استيناف النظر في اثبات الاعراض فان كان القسم
الاول وجب ان يكون مكلفا لما استحيل ويتعذر لانه لا يصح من المكلف في هذه
الحال وقد قصر في اثبات الاعراض ان يعلم حدوثها وان كان القسم الثاني وجب اذا

كلف استيناف النظر ان يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استيناف جميع
ما الزمه من المعارف ووقتا بعده يصح فيه اداء واجب او امتناع
قبيح وهذا يقتضي انه اذا عصى ابدا ان يبقى ابدا وليس يمكن ان يقال
انه لا يجب اذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني ان يبقيه المدة التي
يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف الاول وذلك ان العلة
التي اوجبنا لها البقاء الاول ثابتة في الثاني وكيف يكلف نظر الغرض
فيه والمقتضي لحسنه المعرفة وينقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة و
هذا سؤال قوي الشبهة والجواب ان العاصي في النظر الاول الذي هو
على التقدير النظر في اثبات الاعراض لا يخلو من ان يقتصر به على التكليف
من غير زيادة عليه او يكلف بعده سواه . فان كان الاول لم يجز ان يكلف
بعد تقصيره في النظر الاول استيناف النظر لان الغرض في تكليف النظر
المعرفة والغرض في تكليف المعرفة ان يكون لطفا واذا قدرنا هذا العاصي
في النظر الاول لم يكلف الا القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة
لعرف وكان معرفته لطفا فيه وقد فوت نفسه هذا اللطف بمعصيته ولو
لم يكلف زيادة على التكليف الاول فلا وجه لتكليفه استيناف نظر لا يؤدي
الى معرفة وغرض فيه وان قدرنا ان المقصر في ابتداء النظر قد كلف زيادة على
التكليف الاول الذي لو نظر وعرف لكانت معرفته لطفا فيه فلا بد من تكليفه
استيناف النظر وتبقيته المدة التي يصح فيها تكامل المعارف على ما ذكرنا
في الحال الاولى ولا يجب ان يؤدي ذلك الى ما لا نهاية له من البقاء والتكليف

لان التكليف منقطع ولا بد ان يريد الله تعالى من المكلف الى غاية متناهية فينتهي
الحال فيمن عصى الى انه لا يجب تكليفه استيناف النظر وليس يجب اذا قلنا ان العاصي
في ابتداء النظر اذا كان مقتصرا به على التكليف الاول من غير زيادة عليه غير مكلف
لاستيناف النظر ان يكون ممن يرد عليه الخواطر المخوفة من ترك النظر بل
لا بد من ان ينصرف عن ذلك ويلهى عن خطور الخواطر المخوفة وليس يجب ان يكون
بذلك فاقد العقل ومسلوبا تمييزه لان في العقلاء من ينصرف عن امور
كثيرة دينية ودنياوية وعن الفكر فيها والتخوف منها مع ظهور اماراتها لاسباب
شاغلة وصوارف ملهية وليس يجب اذا خرج من ذكرناه من تكليف استيناف
النظر للوجه الذي اوضحناه ان يخرج عن التكليف العقلي لانه لا يجب خروجه
عن التكليف العقلي كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما اشبه ذلك لان كمال
العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف وتكليف النظر اذا لم يكن طريقا الى المعرفة
لا وجه له واذا كان الموجب له والمنبه عليه التخويف وقد زال ذلك
فقد زال وجه وجوب النظر فان قيل تقولون انه يستحق اذا فرط في النظر الاول
الذم والعقاب على ترك النظر في الاحوال المستقبلة فان قلتم لا يستحق ذلك اخرجتم
النظر من هذه الاوقات من ان يكون واجبا عليه وان قلتم انه يستحق الذم والعقاب
على ذلك اجمع اوجبتم استحقاق الذم على ما يتعذر على المكلف ويستحيل منه لان
معصيته في النظر الاول يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه يوجب العلم
قلنا انما يستحق الذم على ترك النظر في الاوقات المستقبلة كلها اذا عصى في الاول
وان كان هذا النظر المستانف مع التقصير في الاول يتعذر عليه لانه اتي في تعذره

من قبل نفسه وهو الذي اخرج نفسه بتقصيره في الاول بل نقول كان واجبا عليه
تضييعه وتوبته وجرى ذلك مجرى من كلف صوم يوم فاكل في اوله انه يستحق الذم
والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كله وان كان متى فرط في صوم اوله يتعذر
عليه صيام باقيه لكن ذلك التعذر من جهته واُتي فيه من قبل نفسه فالذم
متوجه نحوه على صيام جميع اليوم وهكذا القول فيمن امر عبده في منا وله كون
في وقت مخصوص وبينهما مسافة فان العبد متى فرط في قطع تلك المسافة فانه
مذموم على تلك المناولة وان كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعذرت
عليه في ذلك الوقت المخصوص واللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه والصحيح
من الاقاويل المختلفة في استحقاق العقاب على الاخلال بالنظر المرتب انه
يستحق في اوقات الاخلال على تدريج وانه لا يستحق جزاء الكل في وقت الاخلال
بالنظر الاول وكذلك القول في السبب والمسبب وان ثواب المسبب او عقابه
يستحق في وقوعه دون حال وقوع سببه فان قيل اذا كانت المعارف لا تتكامل
للمكلف مثلا في مائة وقت وكان مكلفا في هذه المدة بطولها العقليات افليس
تكليفه طول هذه المدة تدعو من ان يكون المعرفة لطفا فيه واذا جاز
ذلك في قصر المدة جاز في طولها قلنا هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على
وجه الاكتساب وهو الوجه الذي عليه يكون لطفا وما بعد من الاوقات
يمكن ان تكون المعرفة لطفا في التكاليف فيه وما يستحيل فيه وقوع المعرفة
لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس اليه وذلك ان الزمان المضروب للتشاغل
بما يؤدي الى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة

ويمكن ان يقال ان ظن استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدة كاف
في اللطف وليس يمكن سواه وقد يقوم في كثير من المواضع الظن مقام العلم
اذا لم يمكن العلم وهذه جملة مقنعة

باب الكلام في اللطف فصل

في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة الى مهم احكامه اعلم ان
اللطف ما دعى الى فعل الطاعة وينقسم الى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة
ولولاه لم يختره والى ما يكون اقرب الى اختيارها وكلا القسمين يشمله كونه داعيا
ولا بد من ان نشترط في ذلك انتفاء له من التمكين ويسمى بانه توفيق اذا وافق
وقوع الطاعة لاجله ولهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة ان لم تقع توفيقا
ويسمى بانه عصمة اذا لم يختر المكلف لاجله القبيح وقد يوصف بانه صلاح في الدين
واصلح لان الصلاح هو النفع او ما ادى اليه ولا يوصف ما يختار عنده
القبيح ولولاه لما اختاره بانه لطف على الاطلاق حتى يقيد لان التعارف
في اطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة وما يوصف ما يختار عنده
القبيح اذا كان منفصلا من التمكين بانه مفسدة واستفساد ولا بد من مناسبة
بين اللطف والملطوف فيه لانه داع اليه ولو لم يكن بينهما مناسبة لم يكن بان
يدعو اليه اولى منه بان يدعو الى غيره وتلك المناسبة لا يجب ان نعلمها على
سبيل التفصيل والصحيح ان اللطيف لا يجب ان يكون مدركا بل يكفي فيه ان يكون
معلوما على الوجه الذي يدعو الى الفعل والدليل على ذلك ان اللطف داع
الى الفعل فهو كسائر الدواعي وقد علمنا ان المعتبر في الدواعي ما عليه الفاعل
من علم او اعتقاد او ظن ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة فيكون

ذلك الاعتقاد داعيا وبالعكس من ذلك من ذلك القول في الضار فغير
ممتنع فيما لا يدركه ان يدعو المكلف الى الطاعة اذا علمه ومن حق اللطف
ان يتقدم الملطوف فيه لانه داع الى الفعل وباعث عليه والداعي الباعث
لا يكون الا متقدما ويجوز ان يتقدم على الافعال دون تركها والذي يبين
ان الصلوة لم يجب لكون تركها مفسدة لا لانها مصلحة انه لو كان كذلك
لوجب ان يبين الله تعالى للمكلف ذلك الترك ويخصصه مما يبين به من غيره
من الصفات لانه هو المعتبر في باب التكليف وكان يجب ايضا ان يتقدم العلم
بقبح تركها ويتبعه بوجوبها وقد علمنا عكس ذلك وكان يجب ايضا ان يكون
انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلوة كانتفائه بها لان الغرض
زوال المفسدة وهي زائلة على الوجهين معا وكان يجب استواء الحال في
فعل الصلوة بغير طهارة وفعلها بطهارة لان الترك لم يقع على الوجهين
وكان يجب ايضا لو لم يفعل المكلف الصلوة ولا الترك ان يكون في ذلك
تمام مقام ان يفعل الصلوة ولا يفعل الترك وكل ذلك فاسد فان قيل
ما الذي يفسد ان يكون ترك الصلوة يقبح لانه مفسدة وان كان هي واجبة
للمصلحة ويكون تركها قبيحا من وجهين المفسدة والمنع من المصلحة قلنا لو
كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين ان يقبح منه ترك الصلوة وان لم يكن
الصلوة عليه واجبة كالحائض واذا بطل ذلك ثبت ان الوجه في قبح تركها
منعه من المصلحة وايضا لو كان ترك الصلوة مفسدة لوجب ان يتبين الله تعالى
للمكلف كما يبين مصالحه واذا لم يبين ذلك على ارتفاعه واما الذي يدل على ان



القبايح الشرعية انما قبحت لانها مفسدة لا لان لها مصالح على ما ذهب اليه ابو علي
الجبائي ان شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لان تركه مصلحة لكان الغرض بفعل
الترك هو المصلحة فان لا ترى اذا لم يفعل ذلك بان يشرب الخمر ولا يشرب
في استحقاق العقاب وكان يجب على المذهب الصحيح في جواز خلو القادر من الاخذ
والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك ان يكون عقابه كعقاب شارب الخمر
وبعد كان يجب ايضا ان يبين الله تع ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز
ويعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية وقد نبه السمع على وجه قبح
شرب الخمر بانها تصد عن ذكر الله تع وعن الصلوة وهذا تصريح بان وجه
القبح هو المفسدة وكذلك قال الله تع في الصلوة انها تنهى عن الفحشاء
والمنكر فبين وجه الوجوب وانه المصلحة ومع هذا البيان في الامرين
لم يبق شبهة فاما قول ابي علي لو كان شرب الخمر او ما اشبهه من القبايح السمعية مفسدة
لوجب ان يمنع الله تع المكلف من فعله كما وجب ان يمنعه من ان يفعل ما
هو مفسدة لغيره فغير صحيح لانه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة
له وحذره من فعله ومكنه من التحرز منه فاذا فعل فمن قبل نفسه اتى فلا
يجب منعه وان وجب منع مثله من فعله لانه مفسدة لغيره ولان هذا
المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له لا يمكنه ازالته والتحرز منه كما قدر على
التحرز في الاول فوجب على الله تع ان يمنع مما هو مفسدة في تكليفه مما لا يتمكن هو
من دفعه وان لم يجب في الاول والقول المحرز في المفسدة اذا كانت من فعل غيره
تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له ان تكليف هي مفسدة له لا يحسن الا باحد

٥٢

امور اما ان يعلم تعالى ان من تلك المفسدة مفسدة له ان تكليف من
هي مفسدة له لا يحسن الا باحد امور في مقدوره لا يختار فعلها او يكون
من تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها فيكلف الله تعالى
المنع منها سواء منعه او لم يمنعه كما انه اذا كانت من فعل نفس المكلف
جاز تكليف الامتناع منها سواء اطاع او عصى او بان يمنع الله تعالى
ذلك الغير من فعل المفسدة فان لم يكن شي من هذه الوجوه فلا بد من
سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه وانما اوجبنا ذلك لانه لو كلف مع
علمه بان مفسدته تحصل من جهة غيره على وجه لا يتمكن من دفعه لم يكن حجة
لعلته ولا مصير اليه بحيث يتمكن من دفع الضرر عن نفسه كما يكون كذلك
اذا كانت في مقدوره او كان دفعها في مقدوره فان كان في المعلوم ان
هذا المكلف يفعل في حال نومه او سهوه ما هو مفسدة له فانه تعالى لا
يكلفه ما تلك مفسدة فيه الا بان يعلمه او يعلم ان غيره يمنعه او يعلم
انه لا يختار تلك المسألة فان سألنا عن دعاء ابليس الى الشر وكيف لم يمنع
تعالى منه وهو مفسدة والجواب عن ذلك ان دعاء ابليس ليس بمفسدة
ولو كان كذلك لمنع الله تعالى منه وعند ابي علي ان كل من فسد بدعاء ابليس
فالمعلوم انه لو لم يدعه لفسد فخرج من باب المفسدة وابو هاشم يقول
ان التكليف مع دعاء ابليس اشق على المكلف ويستحق به من الثواب اكثر مما
يستحق لو لم يكن هذا الدعاء واذا اراد الله تعالى ان يكلف على الوجه الاشق
الذي يستحق به مزيد الثواب خرج دعاء ابليس من باب المفسدة ودخل

في باب التمكين لانه يخل بالتكليف في ان يكون شاقا وهو الوجه المقصود
في التعريض لمزيد الثواب وجرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين والخروج
عن حد المفسدة لانا قد بينا ان المفسدة لا بد من ان يكون منفصلة عن التمكين

فصل في الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة الذي يدل على ذلك ان
احدنا لو دعا غيره الى طعام وهو تاهب لحضوره ذلك الطعام وغرضه المقصود
نفع المدعو وان كانت للداعي في ذلك مسرة فعلى سبيل التبع للغرض الاول وفرضنا
انه يعلم او يغلب في ظنه انه متى تبسم في وجهه او كلمه بالكلام اللطيف او انفذ
اليه ابنه وما اشبه ذلك مما لا مشقة عليه فيه ولا شيء من الكلفة حضر ولم يتاخر و
انه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على وجه من الوجوه وجب عليه متى استمر على ارادته
منه الحضور ولم يرجع عنها ان يفعل ذلك الفعل الذي علم ان الحضور لا يقع
الا معه ومتى لم يفعله استحق الذم كما يستحق الذم لو اغلق الباب دونه عليه تعالى لان العلة
واحدة وليس لاحد ان يقول كيف يستحق ذم من دعا غيره الى طعام ان لم يتلطف له
ودعاؤه اياه الى الطعام تفضل غير واجب وذلك ان للاصل وان كان
تفضلا فهو سبب لوجوب ما معه يختار ما معه كما انه وان كان تفضلا فهو
سبب لوجوب التمكين ورفع الموانع الا ترى ان تكليف الله تعالى وان كان
في الاصل تفضلا فهو سبب لامور واجبة من اقدار وتمكين واذا صح ما ذكرناه
وكان سبب وجوب اللطف يختص بالداعي الى طعام دون غيره كان وجوب
فعل اللطف مختصا به دون غيره فلهذا لا يجب على غير هذا الداعي التبسم في وجه
المدعو ولا شيء مما معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التمكين وليس لاحد ان يقول

٥٤ الينا قد يتغير داعيه ويبدو له فلا يلزمه اللطف وذلك انا قد شرطنا
الاستمرار في الداعي والارادة وقد يجوز مع تغيرهما لمن له الداعي والارادة
ايضا ان يغلق الباب دونه فاللطف اذا كان بالصفة التي ذكرناها انما
يجب بحيث يجب التمكين فاما القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء فهو
مستمر الداعي والارادة فوجوب اللطف عليه لا يتغير والعلم باستحقاق ما
ذكرناه الذم اذا لم يفعله ضروري كالعلم باستحقاقه اذا دعاه واغلق الباب
دونه مع استمرار الداعي فلا يلتفت الى قول من يدعي خلافا في ذلك فان
قيل هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي ان من دعاه لا يحضره الا
بان يبذل شطر ماله او ان يقتل ولده او يفعل عليه ما فيه ضرر عظيم
لا يتحمل مثله ان يجب ذلك عليه قلنا هذا سؤال لا يطعن في وجوب
اللطف على الله تعالى لانه اذا كان كل فعل يشار اليه مما يختار المكلف
عنده الطاعة من افعاله تعالى لا مشقة عليه جل وعز ولا كلفة جرت
الالطاف في فعله تعالى كلها مجرى ما لا كلفة فيه من تبسم وما اشبه ذلك
واما ثبت وجوب ذلك علينا وقبح منعه ثبت وجوب جميع الالطاف من فعله
عليه للاشتراك في العلة وما يشبه او يلتبس من وجوب ذلك علينا اذا حصل
فيه المضار العظيمة ليس باصل للطف من فعله تعالى فاي شيء قلنا فيه لم يضر
في وجوب اللطف من فعله تعالى واعلم ان من كلف منا غيره امرا من الامور
من حضور طعام او غيره لا يخلو من ان يكون غرضه نفع المامور او نفع نفسه
وما يرجع اليه فان كان الاول يجب وجب عليه من اللطف له ما لا مشقة عليه فيه

اوما لا يعتقد باليسير من المشقة اذا اتفق فيه واذا كان فيه على المأمور
مضار عظيمة تغير الوجوب لان المشاق قد يعتبر في مواضع بوجوب الفعل
وحسنه لو لم يتبين ذلك الا ان كل من اوجب على الداعي غيره الى الطعام
وعلم انه لا يحضر الا بان تبسم في وجهه هذا التبسم وذمه اذا لم يفعله
يسقط عنه وجوب ما فيه ليه المضار العظيمة وان كان الامر غيره ما يفعل
غرضه فيه ما يعود عليه في نفسه من الفعل دون المامور به وجب ان يبدل
بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل وبين الضرر عليه فيما يبذله
ليقع ذلك الفعل ويدفع الضرر الاكثر بالاقل وهذا الدليل الذي ذكرناه
هو الذي يجب التعويل عليه في وجوب اللطف بقبح المفسدة لانا اذا
علمنا قبح ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع او ينصرف به عن واجب لولاه
لم ينصرف علمنا وجوب ما عنده يقع الواجب لولاه لاخل به او ارتفع
عنده القبيح ولولاه لم يرتفع والقبح في احد الامرين كالقبح في الاخر وما
يقتضي وجوب الامتناع من المفسدة يقتضي وجوب فعل اللطف فصل
منع اللطف يقتضي وقوع فعل قبيح ان كان لطفا في الانصراف عن قبيح
او كف عن واجب وهو في حكم القبيح وما من المفسدة الا لاجل وقوع
القبيح او الانصراف عن الواجب دليل اخر مما استدل على ذلك ان
الداعي الى ارادة الفعل يدعو الى فعل ما لا يختار ذلك الفعل الا معه
كما يدعو الى ما لا يتم الا به الا ترى ان الداعي لاحدنا الى ارادة تعلم ولده
يدعو الى فعل ما لا يتم او لا يختار التعلم الا معه ولهذا متى اراد المسبب

من غيره وهو مما لا يحدث منه الا عن سبب يجب ان يريد السبب واذا اراد
من غيره الخبر اراد ما لا يكون خبرا الا به من الارادة واذا كان غرضه تعالى
في التكليف التعريض للثواب وعلم انه لا يختار الطاعة الا عند فعل يفعله
يجب ان يفعله لاتصاله بالداعي وقد قدح في هذه الطريقة بانها اذا
صحت اقتضت حصول اللطف المصاحب للتكليف الذي لا يوصف على ما
تقدم بالوجوب ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التكليف مما هو الواجب على الحقيقة
ويمكن ان يقال في هذا القدح انه تعالى وان كان مريدا لجميع الطاعات المستقبلة
من المكلف في اول حال التكليف ما يعتبر فيجب وان اراد به لا يتجدد فان حكم
مريدا باق يتم والداعي للتكليف اذا علم ان المكلف لا يختار ما تقدمت
ارادته له منه التي حكمها باق وان تقضت الا بان يفعل فعلا من الافعال
ان يفعل ذلك الفعل لان الداعي الى الارادة داع اليه فاما الكلام في
قبح المفسدة فجملته ان المفسدة اذا كانت ما وقع عنده الفساد او الانصراف
عن الواجب وكان عنده اقرب الى ما ذكرناه ولم يكن له حظ في التمكين من الفعل
فمعلوم ضرورة قبح ذلك ولا اعتبار بالامتناع عن تسميته بانه استفساد فذلك
خلاف في عبارة ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك منا كما لا خلاف
بينهم في قبح الظلم وانما الاختلاف في وجه قبحه وقد مضى في هذا الكتاب الكلام
على من خالف في ذلك مستقصى وما به نعلم ان الوجه في قبح الظلم ما هو كونه
ظلما دون ما يدعيه المخالف لنا بمثله نعلم ان في وجه قبح ما ذكرناه و
سميناه بانه مفسدة كونه بهذه الصفة فصل في حكم تكليف من علم ان لا لطف له

او من لطفه في القبيح اعلم انه غير ممتنع ان يعلم الله تعالى من بعض المكلفين انه يطيع
على كل حال او يعصي على كل حال فيكون ممن لا لطف له فيحسن تكليفه لانه
متمكن من الفعل بسائر ضروب التمكينات وليس في المعلوم ما يقوي في دواعيه
فيجب فعله به ولهذا الذي قلناه لا يجب على الوالد الرفق والتلطف بولده
وهو يعلم او يظن انه يطيع على كل حال او يعصي على كل حال وانما يجب الرفق في
الموضع الذي يعلم او يظن ان ولده لا يصلح الا به وانما يصح القول ان في بعض
المكلفين من لا لطف له يعني في فعله تعالى والا فالمعرفة بالله تعالى لطف لكل مكلف
على العموم وكذلك القول فيمن لطفه في فعل ما لا نهاية له انه يحسن تكليفه لانه
بمنزلة من لا لطف له من حيث لم يكن في المقدور ما يصلح عنده هذا ان صح
تقديرا ان يكون فعل ما لا نهاية له لطفا وذلك بعيد غير متوهم لان
اللطف لا يكون الا داعيا الى الفعل وكيف يدعو الى الفعل ما لا يصح وجوده
ولا يجوز وقوعه فاما اذا قدرنا ان لطف بعض المكلفين في ان يفعل الله تعالى
فعلا قبيحا فالصحيح انه لا يحسن تكليفه وقد مضى ابو هاشم بتجويز ذلك واجراه مجرى
من لا لطف له وانما قلنا انه لا يحسن تكليفه لان له لطفا مقدورا لا يطيع
الا عنده الا انه اذا لم يفعل به فقد منع التمكين وليس كذلك من لا لطف له وبعد
فقد علم ان المكلف اذا كان لطفه فسادا لغيره انه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك
الغير ولا يكون بمنزلة من لا لطف له وعلم ايضا ان من لا لطف له في المقدور
يحسن تكليفه على ما بيناه وقد علمنا ان تكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه
مفسدة لغيره اشبه لان في الموضعين جميعا اللطف مقدور ممكن وانما لا يفعل

٥٦

لوجه قبح وليس كذلك من لا لطف له فصل في انه تعالى لو لم يفعل
اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف كان ابو هاشم يذهب الى انه تعالى لو
لم يلطف للمكلف ما حسن ان يعاقبه على القبيح ويزيد على ذلك فيقول وما
كان يحسن منه تعالى ان يذمه على القبيح والعدول عن الواجب وان من عزه ان
يذمه ويلومه على ذلك وكما كذلك كان يقول لو استفسده او امره بالقبيح و
يرغبه فيه والذي يدل على ان استيفاء العقاب مع منع اللطف لا يحسن ان المكلف
انما اتي في فعل المعصية والاخلال بالواجب من قبل مكلفه لا من قبل نفسه
فلا يحسن عقابه له كما لا يحسن ذلك لو استفسده او امره بالقبيح او حمله عليه
ويصير المكلف بمنع اللطف كانه اسقط حق نفسه من العقاب ولا يجري الذم
الذي يفعله تعالى على القبيح مجرى العقاب لان جهة استحقاق الذم شائعة
غير مختصة وانما يستحق الذم لقبح الفعل وتمكن المكلف من ان يكون غير فاعل له
وهذه جهة لا اختصاص لها بذام دون غيره فيحسن الذم من كل احد وجهة
استحقاق العقاب يختص بالقديم تعالى فلا يمتنع ان يكون منع اللطف يقبح منه
العقاب خاصة لاختصاصه بجهة استحقاقه فصل في اللطف اذا
كان على وجه في الفعل دون وجه كان ابو هاشم يذهب الى ان الله تعالى لو علم
في بعض المكلفين ان ثواب ايمانه يزيد ويتضاعف عند فقد اللطف لانه اشق
عليه وانه ان لطف له فعل الايمان على نقصان الثواب فغير ممتنع ان يكلفه
على الوجه الاشق ولا يلطف له وان علم انه لا يفعل الايمان تعريضا له
لمزيد الثواب ويجري وجها الفعل مجرى فعلين وكما لا يجوز ان يكلف احد الفعلين



لزيادة الثواب وان لم يكن له لطف فيه وعلم انه لا يفعله ويعدل
عن تكليف الفعل الاخر الناقص الثواب وحكي هذا المذهب عن جعفر بن حرب
ثم قيل انه رجع عنه وكان ابو علي يوجب اللطف في هذا كله ويخالف ابا هاشم
فيما حكيناه عنه والصحيح المستمر على الاصول خلاف ما ذكره ابو هاشم لان الايمان
اذا كان على كلي وجهيه ايمانا ومصلحة فلا بد من ان يتناول التكليف الايمان
على الوجهين معا وان زاد ثوابه على احدهما ونقص في الوجه الآخر سواء كان
الوجه الذي يقع عليه الايمان فيصير شاقا ويتزايد ثوابه وانما حصل عليه
لاجل فقد اللطف او لغير ذلك وانما قلنا بما ذكرناه لان وجه وجوب
الايمان لا يجوز ان يحصل ولا يكون الايمان واجبا واذا كان وجه الوجوب
يتساوى فيه الزايد الثواب والناقص الثواب وجب تناول التكليف لهما وان
تناولهما التكليف واحدهما معلوم انه يقع عنه فلا بد من فعله ولا نقص من ذلك
وجوب اللطف ولا اعتبار بالتفاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة
مع حصول وجه الوجوب في الفعل الا ترى ان وجه الوجوب في الكفارات الثلث
في اليمين لما استوى وجبت على التخيير وان تفاضلت في المشقة وكثرة الثواب
لان ثواب العتق اكثر من ثواب كل واحد من الكسوة والاطعام فان قيل ان
الوجه الاخر الذي هو اخف وانقص ثوابا لا يكون الايمان عليه ايمانا ولا مصلحة
سقطت المسألة من اصلها لان كلامنا انما هو في فعل له وجهان فصح تناول
التكليف لكل واحد منهما وما لا وجه فيه لمصلحة لا يصح تناول التكليف له فلا
يجوز ان يقال فيه عدل بتكليفه من وجه اخر وقد قيل لا بد مع تكليف الايمان

على احد الوجهين دون الاخر من طريق يميز المكلف ما تناوله التكليف
مما لا يتناوله حتى يقصده بعينه ويعلم اذا فعله عليه خروجه من الواجب
ذمته وفي العلم بانه لا طريق الى ذلك ما يفسد هذا المذهب

باب الكلام في الاصلح

فصل في ذكر معاني الالفاظ المترددة بين المتكلمين في
هذه المسألة لا بد من بيان فوايد الفاظ يستعملها من اوجب الاصلح في
غير الدين يضعونها كثيرا في غير مواضعها وربما استدلوا باطلاقهم لها على اثبات
معان تبتنيها كقولنا اصلح وصلاح وما ينضاف من ذلك الى الذي يراد او لا
ينضاف وكقولنا جود وجواد وبخل وبخيل واقتصاد ومقتصد وقد بينا
فيما سلف من هذا الكتاب ان النفع هو اللذة والسرور او ما ادى اليهما
او الى كل واحد منهما فاما الصلاح فهو عبارة عن النفع الذي فيه فايدة
ويقال عند التزايد اصلح كما يقال انفع والذي يدل على ما ذكرناه ان كل من
علم نفعا علم صلاحا وما لم يعلم نفعا لا يعلم صلاحا ومن يستحيل عليه الصلاح
كالقديم تعالى والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع فيقال هذا
صلاح لفلان وهذا اصلح له كما يقال نفع له وانفع له والصواب هو الفعل
الحسن اللايق بالحكمة لاطراد استعماله في ذلك فمن جعل فايدة الصلاح فايدة
الصواب فقد اخطا لانتقاض احد الامرين من الاخر لان من غصب طعاما فاكله
به جسمه او ردها فاصلح به حاله يكون ما فعله صلاحا لا محالة وان لم يكن
صوابا وكيف يدفع كونه صلاحا وقد صلح بذلك جسمه وحاله ولا يمتنع احد
من ان يقول اصلح جسمه او حاله بالمغصوب وكيف يمتنع من الصلاح الذي هو

وعقاب اهل الآخرة صواب وان لم يكن صلاحا ولا اعتبار بمن كابر
فقال هو صلاح والصواب اذا كان عبارة عن الحسن كما قلنا لم يصح
فيه التزايد كما لا يصح في الحسن التزايد الا على معنى كثرة وجوه الحسن والا فمعنى
الحسن لا يصح فيه التزايد واذا قيل اصوب فكما يقال الحسن ويراد ما ذكرناه
واما اضافتهم ما يفعله تعالى من الصلاح الى التدبير والمراد به ما يرجع الى التكليف
والمكلفين ولهذا نقول لو فعل تعالى القبيح لكان ذلك فسادا في التدبير لانه
يبطل الثقة بالتكليف والغرض فيه ونقول في ضد ذلك انه صلاح في التدبير
لاستقامة احوال التكليف والمكلفين معه واما الجود فهو التفضل بالاحسان
ويقال لفاعله جائد ولا يقال لجواد الا مع الاكثار من الانعام والاحسان
ووصف الفرس بالجواد بانه مجاز وعلى جهة التشبيه بمن يتبرع بما عنده من غير
حث ولا بعث وانما قلنا ذلك لاطراد هذه الالفاظ واستعمالها فيما ذكرناه
بغير شبهة فاما البخل فهو منع الواجب ولا يجري على منع التفضل لا يسمى
دنيا وقد ذم الله تعالى في كتابه ورسوله صلى في كلامه البخل والبخلاء فدل على ذلك
على انه عبارة عما ذكرناه والتعلق بان العرب تسمي مانع القرى بخيلا غير كاف
ولان عاداتهم تجري على اعتقاداتهم فلما اعتقدوا وجوب القرى سموا مانعه
بخيلا كما وصفوا الاصنام بانها آلهة لما اعتقدوا ان العبادة تحق لها
ويمكن ان يقال ان ذلك تشبيه مجاز من حيث المنع والاشتراك فيه كما قالوا
بخلت السماء اذا منعت قطرها وبخل الضرع اذا دره وما اشبه ذلك كثير
فاما المقتصد فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلا ولا يكثر من فعل الجود

والانعام فيكون جوادا واكثر ما يستعمل هذه اللفظة فيمن لم يسرف
في النفقة فيكون مبذرا ومسرفا ولم يقصر عن الحاجة فيكون مقترا مضيقا
والكلام بيننا وبين من خالفنا في الاصلح يجب ان يكون في المعاني فهو المهم
فصل في ذكر الادلة على ان الاصلح فيما لا يرجع الى الدين لا يجب عليه
تعالى احد ما دل على ذلك انه تعالى قادر من اجناس المنافع واللذات
على ما لا ينحصر فلو وجب عليه تعالى فعل المنافع بشرط ان لا يكون مفسدة
على ما يقولون وقد علمنا انه تعالى لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك الا
ما هو محصور متناه فما زاد على هذا القدر المفعول من المنافع ولو بجزء
واحد لا يخلو من وجهين اما ان يقال انه غير مقدور وذلك يؤدي الى تناهي
مقدوره تعالى وهو مقدور وليس بواجب لان فعل المنافع غير واجب و
ذلك الصحيح الذي نذهب اليه او هو واجب ولم يفعله تعالى وذلك يقتضي
اخلاله تعالى بالواجب عليه والاخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق
الذم وقد الزم القوم ان يكون تعالى في كل حال لا ينفك من الاخلال
بالواجب لانه يفعل قدرا ولما زاد عليه صفته في الوجوب وبهذا بني
هذا الدليل على تقديم الفعل في الاوقات وقيل اذا كان لا وقت فعل فيه
الفعل الا ويمكن تقديمه عليه والوجوب متعلق بالتقديم فلا يجوز التأخير
وهذا المذهب الفاسد يقتضي ان لا يستقر ما فعله تعالى على عدد ولا وقت فان
قيل دلوا على ان القدر الزائد على ما فعله تعالى من المنافع لا بد من كونه مقدورا
له قلنا المنافع هي اللذات وما ادى اليها والسرور وما ادى اليه واللذة

ان يدرك الحي ما يشتهيه وفي مقدوره تعالى من اجناس الشهوات والمشتهيات
ما لا يتناهى والشهوة لا يحتاج الى اكثر من بنية القلب وكذلك سائر افعال
القلوب ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب الا وفي المقدور زيادة
عليه ويجوز اجتماع الاعداد الكثيرة من الشهوات المختلفة في المحل في الوقت
الواحد عندنا ويجوز عند مخالفينا في هذه المسئلة ويجوز عندنا خاصة
اجتماع المتماثل ايضا فلو لم يكن لزايد من المنافع على ما فعله مقدورا له
تعالى لكان متناهي المقدور وذلك كفر وقد قيل في هذا الموضع لو كانت
الشهوة تحتاج الى بنية زايدة على بنية القلب وكانت كالقدرة لكان الكلام
صحيحا لانه تعالى قادر من البنية على ما لا يتناهى فيجب الزيادة في البنية وان
عظم الخلقة ليحصل الشهوة ويقع الانتفاع وليس لهم ان يقولوا اكل شي وذلك
ان هذه مغالطة منهم لا تقدح في الموضع الذي جعلناه وفصلناه لان العدد
المفعول لا بد من ان يكون محصورا والزايد عليه مما لم يفعل له صفته
في الوجوب وهكذا كل قدر زايد على المفعول فكيف يقال ان كل ما هو
اصلح قد فعل ولا بد مع هذه المحاسبة من ان يكون فيما لم يفعل صفة الوجوب
وهذا يقتضي وجوب الاخلال بالواجب في كل حال وليس لهم ان يقولوا
نحن نوجب من الاصلح ما تجوزونه فان لزمت الاحالة في الايجاب لزم في التجويز
وذلك لانه غير ممتنع ان يفعل تعالى فعلا ويجوز ان يفعل تعالى زيادة عليه و
ان لم يفعله لان ذلك لا يلحق به نقصا اذ لا يوجب ذما ولا يجوز ان يفعل تعالى
فعلا في وقت ويجب عليه ان يفعل اكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله لان

لان ذلك يوجب الاخلال بالواجب المستحق صاحبه الذم وقد اوضح ذلك بان
الجسم يجوز ان يتحرك في الثاني ويسكن ولا يصح ان يجب في الثاني الحركة والسكون
والجواز على ما يرون يخالف الوجوب فان قيل ما انكرتم من ان يكون في
الزايد على ما فعله تعالى من المنافع فساد في الدين فلذلك لم يفعله قلنا
كون الفعل مفسدة ليس بواجب لا محالة ولا راجع الى اجناس الافعال
وانما هو للمعلوم ويمكن فيما علم انه مفسدة ان لا يكون مفسدة فلو فرضناه
انه تعالى ما علم في كل زايد انه مفسدة اليس كان واجبا فعله ويقتضي ان
ذلك ان لا ينفك تعالى في كل حال من الاخلال بالواجب ويمكن ان يقولوا
اذا انتهينا معهم الى هذا الموضع ما انكرتم من ان يكون كل شي فعله تعالى
واقتصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بانه لو زاد عليه شيئا اخر لكان
الزايد مفسدة فلو فرضنا في كل قدر زايد من المنافع انه لا يكون مفسدة
في شخص من الاشخاص قلنا ان الله تعالى لا يخلق ذلك الشخص لانه اذا خلقه
فغير ممكن ايصال النفع اليه الا على وجه لا يفارق الاخلال بالواجب
وكانه وجه قبح يمنع من وجوب الفعل وهذا السؤال اشكل ما يمكن
ان يورد عن القوم على هذا الدليل والجواب ان الاخلال بالواجب
على مذهب مخالفينا لا بد منه ولا انفكاك عنه لانه اذا لم يخلقه
وينفعه وقد علم تعالى انه لا مفسدة في خلقه وايصال النفع اليه فقد اخل
بالواجب وليس ينجي من الاخلال بالواجب الا القول بان ايصال المنافع
غير واجب ومع القول بان ايصالها واجب لا بد من الاخلال بالواجب و

ايضا ان المفسدة انما يتعلق بمن هو مكلف فلو فرضنا المسألة في طفل
او بهيمة لا يشعر بما يصل الى واحد منهما من المنافع احد من المكلفين فيفسد
بذلك ولا هو نفسه يفسد لانه غير مكلف لكان الكلام لازما ومعلوم
ان الشئ انما يكون لطفا او مفسدة مع الادراك له والعلم به لان الداعي
لا يكون داعيا الا مع العلم او ما يقوم مقامه ولو فرضنا خلق حيوان غير
مكلف في قعر بحر او وسط بر بحيث لا يكلفه يشعر بمنافعه فيفسد بها
او يصلح للزم الكلام فان ارتكبوا في كل شخص غير مكلف لا يشعر بما يفعل
الواصلة اليه مكلف انه لا يخلو وعللوا بما حكيناه عنهم اقدموا على
عظيم فيقال لهم فكان الاصلح لا يجب في حكمته الا اذا علم تعالى ان كل زيادة
عليه عار من المفاسد بل لا يحسن فعل ذلك الا مع التعري من المفاسد و
انما يحسن و يجب اذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة فلو فرضنا ان الله
علم في جميع من يخلقه من المكلفين انه ينتفع بما يوصله اليه ولا مفسدة
لاحد في تلك المنافع ان يسقط عنه وجوب خلق الخلق وايصال النفع
اليهم ووجب على هذا الا انه يخلق خلقا ويبطل قولهم انه لا بد
من ان يخلق الخلق ليظهر حكمته ونفيح هذا الارتكاب اهل الجنة لان
المنافع في كل وقت اليهم متناهية والزايد عليها مما ينتفعون به لا مفسدة
فيه لانه لا تكليف هناك فالمسألة لازمة في اهل الجنة ولا محيص عنها
وليس لهم ان يقولوا ان اهل الآخرة وان لم يكونوا مكلفين فالقبيح يمكن
ان يقع منهم لان ذلك باطل بما دل عليه الدليل من كون اهل الآخرة

٦٠

كلهم ملجئين الى تجنب القبيح وسندل على ذلك فيما ياتي من الكتاب في موضعه
بمشية الله تعالى وعونه وليس لهم ان يدعوا ان زيادة الشهوات يفتقر الى
تعظيم الخلقة وزيادتها وان ذلك ينتهي الى ان يستهجن وينفر النفوس عنه
ولا يتم في اهل الجنة وذلك انا قد بينا ان الشهوة لا يحتاج زيادتها الى زيادة
البنية وانها لا تجري مجرى القدرة ولو سلم على فساده انما لا يحتاج الى زيادة
في البنية لما لزم ما ظنوه من البقاء ولانه غير ممتنع ان يفعل الله تعالى لاهل
الجنة الشهوات لتلك الخلق العظيمة فيلتذون بها ولا ينفرون عنها فان قيل
اذا لم يلزمكم اذا اوجبتم عليه تعالى الاصلح في الدين ما لا نهاية له فكذلك
لا يلزم من قال بالاصلح في الدنيا قلنا الاصلح في الدين ليس يشير به الى اجناس
مخصوصة لا ابدان يتعلق كونه قادرا بما لا يتناهى منها ولا ينحصر لان المراد
بذلك ما المعلوم ان الطاعة يقع عنده وقد يجوز ان يعلم ذلك في جنس
دون غيره وفي قليل دون كثير وعلى وجه دون وجه لانه يمنع العلم الا الجنس
فليس كذلك الاصلح في الدنيا لانه يرجع الى المنافع والشهوات مما لا نهاية له خاصة
اللهم الا ان يقال لنا جوزوا في كل قدر زايد عليها وجه من الافعال ان يكون
فيه صلاح ديني زايدا حتى لا يقف على حد ولا غاية والجواب عن ذلك ان الحاجات
التي يجب على المكلف في كل وقت لا بد من ان يكون متناهية فاللطف فيها
يجب متناهية وما يوجد عنده الطاعة من اجناس الافعال هو اللطف و
ما زاد عليه ليس له صفة اللطف وكيف يجب والافعال المندوب اليها من
افعال الجوارح لا بد ايضا من ان يكون متناهية في كل وقت وتلحق في هذا الحكم

بالواجبات واما افعال القلوب فيمكن ان يقال ان المنن وبالية منها
ما لا ينحصر مثل العزوم على الطاعات المستقبلة ولا يلزم على هذا الوجه ان لا يجب شي
من الالطاف لان العزوم اذا كثرت وترادفت وخرجت عن الحصر لم يتميز فلا
يجب فيها اللطف لان اللطف اذا كان داعيا فالداعي لا يدعو الا الى ما يتميز
ويتعين من الافعال دليل اخر فلو كان الاصلح واجبا لم يستحق الله الشكر
منا على ما يفعله بنا من الاحسان والانعام ولا استحق العبادة لانها
كيفية في الشكر وانما قلنا ذلك لان الواجب لا يستحق به الشكر وانما يستحق
بالتفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله يوضح ذلك ان قضاء الدين
ورد الوديعة لا يجب بهما الشكر لوجوبهما ولا يلزم على هذا ان لا نشكره تعالى
على ايصال الثواب والاعواض الينا لوجوبه وذلك انه تعالى متفضل بالاسباب
الثواب والاعراض فصار كانه متفضل بها وكان له تعالى ان لا يفعل الثواب
وان لا يعوض بان لا يفعل اسبابهما ومخالفنا يوجب الاصلح ولا يتعلق بسبب
متفضل به ولا يلزم ان يشكر الاجير المستاجر له من حيث كان متفضلا بابتداء سبب
الذي هو سبب استحقاق الاجرة وذلك ان المستاجر قصد بالاستيجار نفع نفسه
دون الاجير فلا يستحق شكرا والقديم تعالى يقصد باصل التكليف الذي هو سبب
استحقاق هذه الامور نفع المكلف فاستحق الشكر بذلك دليل اخر
ومما استدل به ان التفضل ضرب من الضروب التي تقع عليها الافعال كالجود
ونحن قادرون على هذا الضرب فمن كان اقدر منا واكمل حالا اولى بكونه قادرا يجب
ان يكون قادرا ايضا عليه لان من قدر على ضرب من ضروب الافعال لابد ان

يكون قادرا على سائر ضروبه وعلى مذهبهم لا تفضل في افعال الله تعالى
لان المنافع الواصلة منه الى العباد كلها واجبة عندهم ولا يلزم على هذه
الطريقة المباح وانه خارج من افعاله تعالى لانه تعالى في افعاله ما له معنى المباح وهو
العقاب دليل اخر ومما استدل به ان ايصال المنافع الى الغير اذا خلا
من مفسدة لو كان واجبا عليه تعالى لكان واجبا علينا لان وجه الوجوب
ثابت في الحالين ولا اعتبار بلحوق المشقة منا وفقدها فيه تعالى لان حال
الفاعل لا يؤثر فيما له وجب الفعل ولهذا قلنا كلنا ان القبيح الذي يقبح منا
على وجه فيكون قبيحا لو فعله تعالى لكان منه قبيحا وان خالفت احواله في نفسه
لاحوالنا لان المعتبر في الحسن والقبح والوجوب بصفات الفعل وقد ثبت ان
قضاء الدين يجب مع المشقة الشديدة وان العطية ضارة للمعطي والمنع نافع
له فكيف يؤثر المشقة في نفي الوجوب ومعلوم ايضا ان العبادات اذا كثرت
مشاقها كانت اكثر وجوبا وادخل منه فكيف يسقط المشقة الوجوب وبعد
فان في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بايصال المنافع الى غيرنا الثواب العظيم
وذلك مخرج لتلك المشقة من ان يكون ضررا الى ان يكون نفعا فيجب ان يكون
ايصالها واجبا علينا وايضا فلو كان الضرر مراعى في هذا الباب لوجب
ان نعتبر زيادته ونقصانه كما نعتبر مثل ذلك والنفع اذا حصل في الفعل
وقد علمنا ان ايصال المنافع الى غيرنا لا يجب علينا سواء كان استضرارنا
بذلك اكثر من انتفاع من اوصلناها اليه او كان اقل منه دليل اخر
ومما يدل على ان الاصلح غير واجب انه لو كان واجبا وقد علمنا ان الواجبات العقلية

كلها لا بد من ان يكون لها اصل في العقول ويتناول العلم الضروري جملة
لها كما نقول في وجوب رد الوديعة وقضاء الدين وما اشبه ذلك وكان
يجب ان يعلم العقلاء ضرورة على الجملة ان ايصال المنافع واجب متى خلا
من مفسدة او مشقة على فاعله ومعلوم خلاف ذلك فان تعلقوا
بما لا يزالون يعتمدونه ويقولون به بان الموسر المكثر ظاميا يتلظى الى جرعة
من الماء وبذلها له لا يؤثر في شيء من احواله لوجب عليه ان يبذلها ولا
يمنعه منها ويستحق الذم متى منعه وانما وجب ذلك لانه اصلح ولا مضرة عليه
وقال هذا الاصل العقلي الذي طلبتموه منا والجواب انا لا نسلم وجوب
بذل الجرعة على كل حال بل نقول ان كان من يغتم بضرر ذلك العطشان و
تلظيه وهو الاغلب من الحال والاكثر فيلزمه الفعل دفعا للضرر على نفسه
وان قدرنا بانه لا غم يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل الجرعة فبطل ما ظنوه
من وجوب ذلك لكونه اصلح على ان هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان
صحيحا لانه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا والخلاف انما هو في ايصال المنافع
التي لا يوصل اليه فوتها ومثال موضع الخلاف بيننا وبين اصحاب الاصلح موسر
كثير هو في ايصال المنافع الى المال يعلم حال فقير حر جواره لا ضرورة به الى
عطيته حتى ان فاته استغنى غاية الغنى غيره انه ينتفع بما يدفعه اليه هذا الموسر
من ماله ولا ضرر كثير على الموسر في ايصال ذلك اليه ومعلوم ان احدا لا يوجب
على هذا الموسر العطية وهذا المثال موضع الخلاف فان تعلقوا بقبح منع احدنا
غيره من الاستظلال بظل حائطه او الاستمتاع بما يرميه من فضلة ما كله

او التقاط الحب المتناثر من حصاده او النظر في مرآة منصوبة في داره
وادعوا ان العلة في قبح منع ذلك انه منفعة لا ضرر على باذلها والجواب
عن ذلك ان وجه قبح المنع فيما ذكروه انه عبث لا فايدة فيه والعبث قبيح
ولو كان في المنع من ذلك فايدة فان قلت لحسن المنع يبين ذلك ان من المعلوم
انه لا يجب على الغني الموسر الذي لا يستضر بالتقاط ما تناثر من حب زرعه ولا
يعتد بضرر يسير كان ذلك ان ينثر شيئا من الحب ليلتقط وينتفع به ووجه الوجوب
قائم ان كان على ما يذكره مخالفونا فلا فصل بين المنع من التقاط ما يتناثر من
الحب وبين اعتقاد نثر الحب الا ما ذكرناه واوضحناه.

باب الكلام في الالم

فصل في اثبات الالم وذكر بعض احكامه الذي يدل على اثبات الالم
ان احدنا يجد من طريق الادراك نفسه عند تقطيع اعضائه
على ما كان لا يجد عند ماسة الحار والبارد ويفصل بين العضو الذي يألم
من جهته كما يفصل بين العضو الذي يدرك به الحرارة والبرودة فكما ان
في الحرارة ان يكون معنى مدركا فكذلك في الالم وانما الفصل بينهما ان
الالم يدرك في محل الحيوة به والحرارة او البرودة يدرك بمحل الحيوة في غيره
وليس يمكن ان يسند هذا الفصل الذي اشرنا اليه الى التقطيع او الوهي لانهما
غير مدركين والفصل الذي اثبتنا يحصل من طريق الادراك فيجب ان يثبت
شيئا مدركا وليس للالم بكونه الما حال زايدة على ادراكه للمعنى الذي ذكرناه
مع نفور طبعه عنه والذي يدل على ذلك انه لو اوجب حالا للحي كما نقول
في العلم والارادة لوجب كونه الما عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال

وان لم يدركه كما وجب ذلك في الارادة والاعتقاد ولوجب ايضا
ان يكون الماء بهذا المعنى وان ادركه وهو مشتهى له وقد علمنا خلاف
ذلك لان الجرب يلتذ بحك الجرب وان حدث عنه الذي يعلم به اذا
ادركه وهو نافر عنه في هذا الموضع مشابهة لحاله فيما يدركه من
الحرارة والبرودة ولان المفلوج يلتذ بادراك حرارة النار ولم يلتذ
بادراك برودة الثلج والمحرور بعكس ذلك وان اختلفت الحال لان
الحرارة او البرودة يدركه بمحل الحيوة في غيره والالم يدركه بمحل الحيوة
فيه والمدرك وان تالم بما يدركه من حرارة او برودة في غيره فان
الذي ادركه في هذه الحال لا يسمى الما وانما اختص بهذه التسمية ما
ادركه في جسمه وهو نافر عنه والصحيح ان الله تعالى يدرك الالم كما يدرك
ساير المدركات وان يكن الما به لاستحالة النفار عليه بخلاف ما قاله
بعض من اشتبه عليه هذا الموضع لان المقتضي للادراك وهو كون الحي
حيا حاصل فيه تعالى فلابد من كونه مدركا فاما صفة جنس الالم فهي
بانه يدرك في محل الحيوة به لانه لا يعقل له صفة ترجع الى ذاته حتى
من هذه الصفة وجرى في ذلك مجرى ما نقوله من ان اخص صفات التاليف
اختصاصه بالمحلين ويجب على هذا القطع على ان الالام كلها جنس واحد
لانه لا وجه يشار اليه يقتضي اختلافها لاختصاصه بالمحلين والصحيح ان
كل شيء يتولد عن التقطيع في جسم الحي كثيرا وقد يجوز ان يتعلق به الشهوة
والنفار على البدل بخلاف قول ابي هاشم في التفرقة بين الامرين

وكيف يجوز صحة ما قال وهو مودي الى احد الضدين يتعلق بما لا يجوز
ان يتعلق بما لا يجوز ان يتعلق به ضده الاخر وفي هذا نقض الاصول المتقررة
وقد علمنا ان قدر عضو من اعضاء الحي لو كان سمنا في بدنه لجاز ان يلتذ
بقطعه وتفريقه على سبيل التذاذ الجرب بحك بدنه فلا فرق بين كون ذلك
عضوا وبين كونه زايدا في البدن والذي يولد الالم على التحقيق هو التفريق
بشرط انتفاء صحة الحس بين ذلك ان الالم يزيد وينقص زيادة ونقصان
ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الاعتماد هو المولد له لانه لا يزيد بزيادته لان
الاعتماد الكثير قد يتزايد في الموضع الصلب فلا يحصل الالم على حد حصوله
في الموضع اليه هو مع احتمال المحل له فان قيل ان الاعتماد هو المولد له
على حد حصوله في وفسر ذلك بانه يولد ما يولده جاز مع انتفاء الالهام
وعند ابي هاشم ان الالم لا يجب زيادته بزيادة اسبابه اذا كان ما ينتفي
من الصحة قدرا متساويا ويستدل على ذلك فان القوي اذا غرز في بدن غيره
مسلة وجد من الم الغرزة مثل ما يوجد عند غرز الضعيف وان تفاضلا
في فعل السبب العلة التي اشرنا اليها والتزم بنصرة هذا القول ان يكون الالم
متولدا عن بعض هذه الاسباب دون بعض وقد ابى ذلك قوم من اصحابه وقالوا
لا يجوز ان يتزايد الاسباب ولا يتزايد المسببات لان في ذلك نقضا لاصول
والسبب من حقه ان يولد مع ارتفاع المانع فكيف يولد احد السببين دون
الآخر وانتفاء الصحة الذي هو الشرط في التوليد حاصل ولا اختصاص له
باحد السببين دون الآخر وفي هذه المسألة نظر ليس هذا موضع تقصيه والتوفيق فيه

ليس بمضر لشيء من الاصول والالم من فعلنا لا يقع الا متولدا او يجري في هذه
القضية مجرى التاليف ويقع من فعله تعالى مبتدأ ومتولدا او يصح ان يفعل
تعالى الالم ابتداء من غير وهي ولان الالم لا يحتاج في وجوده الى الوهي وانما
احتاج احدنا فيه الى الوهي لانا لا نفعله الا متولدا او الوهي هو السبب المولد
واستدل ابو هاشم على انه لا يحتاج الى الوهي بان الالام تعظم وتكثر عند
الصداع والنقرس من غير وهي معقول وبان الالم لا يوجب حكما الى غير محله وكل
ما هذه صفته من المعاني لا يحتاج الى غير المحل كالارادة وما اشبهها والالم
لا يصح وجوده الا في محل يدل على ذلك انا قد بينا ان صفة جنسه التي بها
يتميز ان احدنا يدركه بمحل الحيوة فيه فلو وجد في محل لخرج عما به يتميز
ولانه لا يوجب للحي حالا وما لا يوجب للحي حالا لا يجوز وجوده الا في محل
وكان ابو هاشم في قوله القديم يمنع من وجود الالم في الجماد ثم جوز في قوله
الحادث ان يوجد في كل محل وان يكن فيه حيوة ودليل هذا القول انه
لا حكم يرجع للالم الى جملة ولا حي يجري مجرى الارادة والحرارة في جواز وجودها
في كل محل وان فقدت الحيوة منه الا ان الجماد لو وجد فيه جنس الالم فغير
جائز تسميته وهو في الجماد بانه الم لان هذا الاسم يختص بما تالم به الحي ويدركه
مع نفاره عنه ولا يحسن منه تعالى ان يوجد الالم في الجماد لكونه عبثا لان الجماد
لا يدركه ولا غيره من الاحياء ومن شان الالم ان لا يبقى بدلالة انه اشتغال
عن المحل مع احتماله له من غير ضد فلو كان باقيا لوجب ان لا ينتفي الا بضده
ولو بقي الالم لادركناه كما ندركه في الابتداء وقد علمنا ان بعد التيام الجرح

٦٤

لا نجد الما من نفاره طبعنا فلو كان الالم باقيا لادركناه وتالمنا به ولا يجوز
القول بان الالم انما انتفى بعد اندمال الجرح لان المحل يخرج من احتماله و
ذلك ان المحل يحتمل الالم مع الصحة والالتيام ولا يحتاج الالم الى الوهي
على ما قدمناه وانما يحتاج احدنا الى الوهي ليكون سببا في فعل الالم وبعد
وجود الالم متولدا ايجاب ذا كان في جنسه باقيا الا ينتفي بوجود الصحة و
اذا كان الالم غير باق واستمر الالم بالجرح فيمكن ان يقال سبب هذا الاستمرار
ان التفريق المتقدم يولده وان كان باقيا كما يقال في مثل ذلك في الاعتماد
اللازم فلا يمتنع ايضا تجدد انتفاء الصحة بتجدد افتراقات حادثة يتجدد
معها الالم ولا يمتنع ايضا ان يقال ان الله تعالى يبتدئ فعل الالم في هذا
الجرح وان لم يتجدد اسبابه ونظير ذلك ما قالوه في الالم الزائد عن لسعة
العقرب وانه من فعل الله تعالى بالعادة لان حمة العقرب لا يجوز ان يبلغ في
التفريق والتقطيع اكثر مما يبلغه غرز الابرة من الحديد وقد علمنا ان التالم
بالحمة من العقرب او الزنبور يزيد اضعافا مضاعفة على التالم بغرز الابرة
فدل على ان الزايد من فعله تعالى **فصل** في ذكر الوجوه التي يحسن عليها
الالم او يقبح الالم يحسن متى خلا من كونه ظلما وعبثا ومفسدة لانه لا يقبح الا
من احد هذه الوجوه واذا عري من كل واحد من هذه الوجوه وجب حسنه
وسندل على ذلك فيما ياتي بعد هذا ويقبح الالم لانه ظلم ولانه عبث ولانه مفسدة
وحد الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفي عليه ولا دفع ضرر هو اعظم منه وليس
بمستحق والظن في هذه الوجوه الثلثة يقوم مقام العلم ويجب ان يراد في هذا

الحد فيقال ولم يكن على سبيل المدافعة لان من دافع غيره وما نفعه فوقع
من جهته ضرر ما قصده بل قصد الى المدافعة فقط لا يستحق الذم ولم عوضا و
لا يكون به ظالما له وهذا وجه مميز من الوجوه فكيف يجوز اغفاله ولا
يمكن ان يدعى دخول هذا الوجه في جملة الاستحقاق لان من قصد الى ايلام
غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الالم لم يستحق بذلك منه الما والآلام على
سبيل العقاب لا يستحقها بعضنا على بعض ولو كان ذلك مستحقا لحسن من المدافع
المانع ان يقصده ويعتمده كما يحسن في كل ضرر مستحق وقد علمنا انه لا يحسن
منه الاعتماد له ولان الضرر المستحق ايضا لا بد ان يكون مقترنا بالاستحقاق
والاهانة هذه الجملة تبين تميز هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجوه
ووجدت لبعض المحصلين كلاما في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة
وهو انه قال وجه حسنه ان الله تعالى اوجب في عقولنا دفع من يقصد الى
قتلنا وان ادى ذلك الى وقوع ضرر به فقد تكفل بالعوض للمدفوع اذا
استضر بذلك الدفع كما انه تعالى لما اباحنا ذبح البهائم كان متكفلا بعوض
ذبحها قال ولا يجوز ان يؤثر في سقوط العوض عنه تعالى كون المدفوع ظالما
لان الجمل الصؤول اذا صال واراد قتل احدنا فقتله دافعا له فعوضه
على الله سبحانه وتعالى من حيث اباح دفعه وان كان جانيا بما اقدم عليه ظالما
ولو كان هذا الكلام صحيحا وليس بصحيح لما احتيج في حسن الضرر اذا كان ظالما
ان يقال ولم يقع على سبيل المدافعة لان المدافعة على هذا التخريج قد فاعلا
في حسن الضرر اذا كان ظالما ان يقال ولم الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله تعالى له

وهذا التخريج غير صحيح لانه قد يعلم حسن المدافعة وان وقع بها ضرر بغير مقصود
من لا يعرف الله تعالى ولا يعلم انه قد تضمن عوض ذلك من جعل حسنه في عقولنا
فلو كان وجه الحسن ما ظنه هذا المستدرك لكان من لا يعرف الله سبحانه يذم
على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة لانه جاهل بوجه الحسن ومعلوم
اشتراك العقلاء في العلم بحسن هذا الضرر وسقوط الذم به وعلم ان وجه حسنه
غير ما حكيناه عمن ذكرناه وقد تقدم في اول الكلام في العدل من هذا الكتاب
الدلالة على ان قبح الالم لكونه ظلما وحد العبث ما لا غرض فيه وانما يكون الالم
عبثا اذا فعل النفع يمكن الوصول اليه من دون ذلك الالم ولم يكن لغرض
زايد فاما الدلالة على ان الالم قبيح لانه عبث فلا شبهة فيها لان يقبح من احدنا
ان يواطي غيره ويراضيه على ان يضربه بعوض يدفعه اليه يرتضي مثله في مقابلة
ذلك الضرر لانه بالعوض قد خرج من ان يكون ظلما فلم يقبح الا لانه عبث
لا غرض فيه ولا شبهة في ان المفسدة وهو وجه القبح متى عرضت في فعل ما
لا محالة قبحه وليس لاحد منع تسليم المثال الذي ذكرناه ان يجعل وجه
القبح في ضرب من لا غرض في ضربه الا ايصال العوض اليه تفويت الشكر لان
باذل هذا العوض فلا جرم نفس السرور بالشكر الذي كان يستحقه لو اوصل
هذا النفع الى هذا المضروب من غير ضرب وذلك ان تفويت المنفعة بالشكر
انما يقبح اذا كان الشكر حاصلا او في حكم الحاصل بوقوع فاما والحال ما وصل
ولا في حكم الحاصل فليس يقبح تفويته لان ذلك لو قبح لقبح ان لا ينفضل الانسان بماله
لانه تفويت بالامتناع من التفضل قبح ثواب كان يستحقه لو تفضل

ولوجب قبح ترك النوافل لهذه العلة وكان يجب ايضا ان يقبح ترك التجارة المظنون
فيها الربح والسرور والوصول الى المال لانه بترك التجارة يفوته ذلك متحقق
بهذه الجملة ان وجه القبح انما هو كونه عبثا ولا يجوز ان يقبح الالم لانه الم
على ما يحكى عن الثنوية لانا قد علمنا حسن كثير من الالام ضرورة كالالم في تناول
الادوية الكريهة والنظر الى الشاق والهرب من السبع والمشي على الشوك على
ما سيأتي شرحه فان عنى القوم بالقبح نفار الطبع خالفونا في عبارة لانا انما
نريد بالقبح ما يستحق ذم فاعله وان جعلوا القبح الذي بعينه تابعا لنفار
الطبع فقد اشرنا الى ما يفسده ولا يجوز ان يقبح الالم من حيث كان ضررا
على ما يحكى عن ابي هاشم لان الشبهة وان اعترضت في ان الالم بالنفع الموفي
ودفع الضرر الزايد عليه يخرج من ان يكون ضررا فليس يشتبه انه بالاستحقاق
لا يخرج من كونه ضررا وان العقاب ضرر لا محالة وان كان مستحقا وما يحكى
عن ابي هاشم من ان العاصي بما تعجله من لذة المعصية قد اخرج العقاب من كونه
ضررا وجرى مجرى النفع الموفي لان ذلك باطل من حيث ان العقاب قد يستحق
على ما لا لذة فيه بل فيه مشقة كعبادة الاصنام وغيرها على ان لذة المعاصي
يسيرة بالاضافة الى ضرر العقاب فكيف يخرج من كونه ضررا ويجري في ذلك
مجرى النفع الزايد وكما يبعد قول ابي هاشم ان العقاب ليس بضرر يبعد ايضا قول
من قال من اصحابه ان كون الالم ضررا ثابت مع النفع الموفي عليه ودفع الضرر
العظيم به لان هذا تصريح بان تسميته بانه ضرر تابع لتسميته بالالم ومعلوم خلافه
لان من باع ثوبا يساوي درهما بدينار لو كان الضرب تفويت انتفاعه بالثوب

حاصلا لوجب ان يسمى مضرا بنفسه وكذلك من خلص غريقا من اللجة بان
يخدش بعض جلده لو كان ما فعله به من الالم ضررا لوجب ان يسمى مضرا به
ومعلوم خلافه والاقرب خلافه ان يقال في هذا الموضع ان النفع الزايد
في الالم ودفع الضرر العظيم يخرج الالم من ان يسمى ضارا لانه لا يفعل ضررا وا / من كو
الالم بغير عوض زايد وانما يسمى بذلك لاجل العقاب وعلى مذهب ابي هاشم
كان يجب ان لا يسمى بذلك البتة ويجب على هذه الطريقة ان يكون ظن النفع
وان لم يحصل المظنون يجري مجرى النفع في اخراج الالم من ان يكون ضررا
لانهم لا يسمون من ظن ان النفع العظيم في بعض الافعال كالتجارة وطلب
العلوم مضرا بنفسه اذا تكلف ذلك كما لا يسمونه مضرا بنفسه فيما فيه نفع
حاصل واقاموا الظن مقام العلم في اخراج الالم من ان يكون ضررا كما اقاموه
مقامه في حسن تحمل الالم فصل في الدلالة على ان الالم يحسن اما معلوما
او مظنونا الذي يدل على ذلك انه يحسن من احدنا ان يخرج الثوب او الدار من يده
على سبيل البيع بثمن حاضر مقبوض اذا علم او ظن ان انتفاعه بالثمن اكثر من انتفاعه
بالخارج من يده وانما حسن منه تفويت نفسه الانتفاع بملكه لاجل النفع الذي
يعجله ولا شبهة على العقلاء في ذلك وقد امتنع قوم من ان يقولوا ان وجه
حسن تحمل الضرر ههنا العلم بالنفع وما وجه حسن النفع دون العلم به واجروه
مجرى كون الجسم متحركا فان علة الحركة دون العلم بها وليس بعد عندنا ان
يكون وجه الحسن هو العلم بالنفع بدلالة ان النفع لو حصل في هذا الموضع ولم
يحصل العلم ولا الظن لما حسن تحمل الضرر ومتى كان عالما بالنفع حسن التحمل والعرف



بين ذلك وبين المعوّق واضح لان الجسم بحلول الحركة فيه يحصل كونه متحركا علم
عالما كذلك او لم يعلمه وبحصول النفع في الالم لا يكون حسنا حتى يعلمه
من يتحمل فان قيل هذا يقتضي حسن الظلم وخروجه من كونه ظلما بانتصاف
الله تعالى من الظالم بما ينقله من المنافع الى المظلوم قلنا من حق الضرر اذا
حسن لاجل النفع بالانتصاف بل انما فعل ذلك به لنفعه بنفسه بذلك و
قد اجيب عن هذا السؤال بان من حق النفع الذي يحسن الضرر له ان يكون
زايدا على ذلك الضرر المحتمل وموفيا عليه ولا يجوز ان يكون مساويا له
وليس كذلك النفع على سبيل الانتصاف لان المساواة فيه كافية
فان قيل لو حسن منا ان نضر بانفسنا للنفع لحسن ان نفعل ذلك بغيرنا من
العقلاء من غير اعتبار لرضاه وكما يحسن ذلك فيما يفعل من الالم لدفع
الضرر قلنا متى بلغ النفع المقابل للالم قدرا عظيما تزول الشبهة عن العقلاء
في حسن تحمل الضرر بمثله جاز ان يفعله بالعاقل من غير اعتبار لرضاه وانما
يعتبر رضاء العاقل بحيث يجوز دخول الشبهة فيما يقابل الالم من النفع و
يختلف احوالهم في تحمل ذلك وانما حكمنا بهذه الجملة لان النفع اذا
بلغ الغاية في الزيادة على الالم فلا بد من اختيار العاقل لتحمله والا لم يكن
عاقلا الا ترى ان من يبذل له على تحريك اصابعه (اصبعه) القناطير من الذهب
لا بد من ان يختار تحريكها لهذا النفع العظيم وانه متى لم يختر ذلك دل على
نقصه ولحق بما يولى عليه ولا يعتبر رضاه فلهذا حسن منه تعالى ان يولم
العقلاء من غير اعتبار رضاهم لانه تعالى يعوضهم من النفع بما لا يبلغه احد لو كانوا

من ان يختاروه والاخرجوا من ان يكونوا عقلاء فاما فعل الالم لدفع
الضرر فهذه حكمه ايضا في انه يحسن ان يفعله بالعاقل اذا زالت الشبهة
في امره من غير اعتبار لرضاه ومع اشتباه ذلك لا نفعله بغيرنا من العقلاء
الا برضاه وان فعلناه بانفسنا وممن نلي عليه وندبره من اولادنا بما
اجتهادنا فاما الذي يدل على ان الالم يحسن للنفع المظنون فما لا اشتباه فيه
لانه كما يحسن من احدنا اخراج العلق النفيس برهن وبثمن يتعجل كذلك
يحسن بالثمن المؤجل وانما حسن في الوجه الثاني لظن النفع لا لحصوله و
كذلك يحسن طلب الارباح بالاسفار البعيدة والمشاق الشديدة واتعاب
نفوسنا في طلب العلوم والاداب وكل ذلك انما يحسن لظن النفع بدلالة
انه يحسن عند حصوله من غير ترقب معنى سواه باب في الدلالة
على ان الالم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون الذي يدل على ذلك
حسن العدو على الشوك هربا من السبع وما اشبهه من المضار وشرب الادوية
الكريهة للتخلص من العلل وقطع الاعضاء لسلامة النفس وامثلة هذا
اكثر من ان يحصى وانما يحسن ذلك كله لظن اندفاع الضرر فليس يكاد يعلم
في بعض المواضع ان الضرر يندفع قطعا لكنا اذا علمنا حسن تحمل الضرر لظن
اندفاع الضرر به فلو علمنا اندفاعه به كان اولى بالحسن واقوى وما قيل
في بعض المواضع مثالا في دفع الضرر المعلوم من الهرب عن السبع او النار بعد
قربها من الهارب ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب وان ذلك له
معلوم اندفاعه والتوبة وانه معلوم زوال استحقاق العقاب بها بعينه

يعمل لانه لا علم للهارب من السبع والنار بان هربه ينجيه وانما الظن
في ذلك قوي لانه يجوز لا ينجيه الهرب من المضرة وكذلك الجوع والعطش
ليس بمقطوع على اندفاعهما لا محالة بالاكل والشرب فاما التوبة فلا يجوز
ان يكون جهة وجوبها اندفاع الضرر بها وانما يجب فعلها لوجه ثابت فيها
ولو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحق بها ثوابا ولا
وكانت مقبولة في زوال العقاب تابع وليس باصل وليس لاحد ان يقول ان الالم
ههنا انما هو للنفع وهو السرور بزوال الضرر لان هذا السرور لا بد من كونه
وهو نفع لا محالة وذلك انه لو حسن للنفع الذي هو السرور لا لدفع الضرر
لما وجب لان تحمل الضرر للنفع لا يجب وانما يحسن وقد علمنا ان تحمل الضرر
لدفع المضار العظيمة متى لم يستحسن الالجاء فلا بد من وجوبه فعلم انه
لم يحسن للنفع وقد قيل في هذا لو كان الامر على ما ذكر لوجب فيمن عرض
غيره لذلك ان يكون محسنا لانه عرضه لما فيه نفع اعظم من الضرر الذي
تحمله ومعلوم ومعلوم خلاف ذلك فصل في ان الضرر قد يحسن لكونه
مستحقا وهل يقوم الظن فيه مقام العلم المعتمد في الدلالة على ذلك هو
حسن ذم المسيء وان عمه ذلك الذم والمه واستضر به ومعلوم حسن ذلك
مع تعريه من النفع ودفع الضرر فلا وجه لحسنه الا الاستحقاق وليس لاحد
ان يجعل الاصل في هذا الباب حسن المطالبة بقضاء الدين وان اغتم
ذلك بالمطالب وغمه والمه وذلك ان المطالبة بالدين انما يحسن وان التذ
للنفع المتقدم بالدين وانه يجري مجرى تعجيل الاجرة على العمل الشاق من

ما يحسن من المضار للاستحقاق ان لا يحسن فعل الانسان له بنفسه وقد علم حسن
قضاء الدين ابتداء لمن هو عليه وتحمله المشقة في قضائه فعلم ان وجه حسنه
في الاستحقاق ويمكن ايضا ان يقال من شان الضرر اذا كان كونه مستحقا
وجه حسنه ان يقارنه الاستحقاق وكلاهما نو ومعلوم ان المطالبة بالدين
لا يجوز مقارنته الاستحقاق لها فان قيل اذا قلتم انما يحسن الضرر لكونه مستحقا
ولا بد كونه مستحقا ان يحسن فعله فكانكم قلتم يحسن فعله لانه يحسن فعله قلنا اذا
اردنا التحقيق قلنا انما حسن ذم العاصي وعقابه لوقوع القبيح منه لان فعل القبيح
هو كالسبب في حسن الذم ومعلوم تميز المعلول من العلة على هذا التفسير وانما
يجوز الشيوخ بان قالوا يحسن لكونه مستحقا وارادوا سبب الاستحقاق فاما قيام
الظن في الاستحقاق مقام العلم فقد كان ابو هاشم ينص على ذلك ويصرح به و
يستدل عليه بحسن ذم من علمنا منه فعل القبيح ثم غاب عنا لو لا يجوز فيه توبته
وسقوط توبته عقابه وذمه ويحسن مع هذا ان نذمه لظن الاستحقاق وكان
يقول لولا ان الامر على هذا لما حسن من احد ذم شيء ولا فاعل القبيح لانه يجوز
في كل عاص ان يكون الله تعالى قد غفر له واسقط عقابه وكان يقول في الشكر و
المدح انما يحسنان مع ظن الاستحقاق مثل ذلك وكان ذلك يقول لا يجوز ان
يكون وجه حسن ذم ما ذكرناه لنفع مما يرجع الى الذم لانه لا يحسن الاضرار بالغير لما
يعود اليه من المنافع ولا يجوز ان يكون ذلك لنفع يعود على المذموم من
ان تداع عن القبيح وانزجاز لان الاضرار حاصل والنفع غير معلوم وكان ابو علي
مع من ذلك ويقول ان الضرر لا يجوز ان يحسن لظن الاستحقاق وانما يحسن مع العلم و يقول

للاطلاق وقد وجه حسن هذا الالم وان كان مشروطا المصلحة والردع والزجر
وفي هذا الموضع نظر وليس هذا مكان يقتضيه في فصل في الوجوه
التي يفعل تعالى الالم لها الصحيح من المذهب ان الله تعالى لا يفعل الالام لدفع
الضرر بها ولا الظن وانما يفعلها اما للنفع او للاستحقاق فاما الظن
فلا شبهة فيه لانه تعالى لا من لا يجب عليه الظنون لكونه عالما لنفسه واما
الوجه في انه تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر وان جاز ذلك فينا فهو ان
من تحسن ما يدفع به الضرر من المضار في الشاهد ان يكون الدافع لها
لا يتمكن من دفعها الا بما فعله من الضرر ومن شرطه ايضا ان يكون الضرر المدفوع
من فعل غير الدافع وقد علمنا انه لا شيء من المضار التي يفعله الله تعالى او يفعلها
الا وهو تعالى قادر على دفعه من غير فعل شيء من المضرات وهذا وجه يقتضي
قبح فعله تعالى الضرر ليدفع به ضررا من فعله او فعل عباده والشرط الاخر هو الذي
ان يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي قبح دفعه عن الغير الضرر من جهته
ضرر فان قيل كيف تدعون ان دفع الضرر بالضرر لا يحسن في الشاهد الا بعده
يكون ذلك الضرر مما لا يندفع الا بالضرر وقد مضى في كلام الشيوخ ان لمن امكنه
تخليص الغريق من اللجة من كسر يده متى خلصه بكسر يده لا يستحق عليه عوضا و
انما يكون عبثا ويقبح في هذا الوجه لا لانه ظلم قلنا الصحيح على خلاف ذلك وان
من كسر يد الغريق حتى يخلصه وهو ممكن من التخليص من غير ايلام له يستحق عليه العوض
لانه قد اضر به ضررا لا يبدو في مقابلته من نفع او ما جرى مجراه وليس يجوز
ان يكون له في مقابلته تخليصه لان التخليص انما يكون في مقابلة الالم

اذا لم يكن من دون الم وكسر اليد في هذا الموضع كانه مبتدأ ليس في
مقابلته شيء وبعد فقد تقرر في الاصول ان بين الالم اذا فعل للنفع
وبينه اذا فعل لدفع الضرر فرقا في الشروط التي يحسن كل واحد له فلو
كان كسر يد الغريق مع امكان تخليصه بغير الم يخرج من كونه ظلما بذلك وانما
يقبح للعبث وفقد الغرض لجرى في ذلك مجرى النفع لان من الم للنفع يصح ان
يوصله اليه من غير يخرج من كونه ظلما بذلك وانما يكون عبثا فقد تساوى
الموضعان على هذا وبينهما في الاصول فرق وتصريح القوم كلهم به فان قيل
جوزوا ان يفعل تعالى الالم بزيد لدفع ضرر ينزل به من عمرو على سبيل الظلم
من حيث انه تعالى علم ان زيدا يفعل بعمرو ذلك الضرر لا محالة متى لم يولم الله
تعالى زيدا فان الم الله تعالى اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد قلنا وجه حسن هذا
الالم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه لطفا لا لدفع الضرر واللطف يوجب التكليف
لانه من جملة التمكين الا ان المقابلة بين الالمين الدافع والمدفوع ههنا
غير معتبرة لانه يجب الايلام بالكثير من الالم اذا علم ان ذلك لطف في ارتفاع
وقوع ظلم يسير ولا يجوز ان يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم فعلم ان الالم ههنا
انما وجب للطف والمصلحة لا لدفع الضرر الا ترى انه يجب هذا الالم
وان كان لطفا في ارتفاع ظلم يقع بغير المولم ويجب ايضا كان لا اختيار عنده
القبيح وان لم يكن ذلك القبيح ظلما ولا ضررا فعلم ان وجه حسنه غير دفع الضرر
به فان قيل الا جاز منه تعالى ان يولم احدنا على سبيل الضرر الذي هو العقاب
كانه يعلم انه ان المه امتنع من فعل قبيح لو فعله استحق به العقاب ولا يستحق على هذا

الالم عوضا لان بازائه اندفاع العقاب وهو من اعظم المضار وقلنا
قد بينا ان الشرط في حسن فعل الضرر لدفع ضرر به ان يكون المدفوع من
فعل غير الدافع ولا يجوز ان يكون الالم الدافع هو والالم المدفوع من جهة
فاعل واحد والذي يدل على صحة ما ذكرناه من الشرط ان كل ضرر في
الشاهد حسن فعله لدفع ضرر لا بد من كونه بهذه الصفة وانه متى كانا من
فاعل واحد بطلت جهة الحسن بلا اشتبهه وهذا يوجب قبح فعله تعالى الضرر ليدفع
به ضررا من فعله ذلك ايضا ما تقدم ذكره ان الشرط في حسن دفع الضرر
بضرر ان يكون مما لا يندفع الا به ومعلوم انه تعالى يقدر على دفع العقاب وتحسن
ذلك منه من غير فعل هذا الضرر وايضا فهذا الضرر اذا كان لطفا في الامتناع
من قبيح فهو واجب لانه لطف وجهه وجوبه كونه لطفا الا اندفاع الضرر
به بيان ذلك انه يجب فيما لا يستحق بتركه عمدا ضررا من النوافل والمندوبات
فان الامتناع من القبيح وفعل الواجب يقتضي استحقاق الثواب فليس بان
يقال ان الالم الذي هو لطف في فعل الواجب او الامتناع من القبيح انما حسن
التخلص به من العقاب دون ان يقال ان جهة حسنه حصول الثواب والنفع
العظيم به وليس لاحد ان يقول تجوزوا ان يكون الالم الذي هو اللطف
في فعل واجب او امتناع من قبيح يحسن لاجل الثواب من غير عوض في مقابلته
وذلك ان الثواب في مقابله فعل الطاعة والتزام المشقة بها وليس يجوز
ان يكون الثواب في مقابله هذه الالام فلا بد من مقابلته من عوض والا
كان ظلما وبعد فمن شرط حسن ما نفعل بغيرنا من الالام لدفع المضار ان يكون

بمن يدفع عنه لا يتمكن هو من ازالة ذلك عن نفسه ومما قيل في ذلك ان
من حق ما نفعله بغيرنا من الضرر لدفع ما هو اعظم منه من المضرة وان يكون
من فعلنا ذلك ملجأ الى فعل مثل حتى علمه على هذا الوجه وقد علمنا ان
العبد لا يكون ملجأ الى ازالة العقاب عن نفسه في وقت من الاوقات
ولا بفعل من الافعال والذي اطلقنا في صدر هذا الباب من انه تعالى
يفعل الالام للنفع الذي هو العوض فيه ضرب من التجوز والصحيح انه انما يفعل
الالام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الاطفال والبهائم للاعتبار
وان كان لا بد من عوض لان الالم يخرج باعتبار من ان يكون عبثا وبالعوض
من ان يكون ظلما وقد مضى في كلام ابي هاشم انه يفعل الالم للامرين جميعا
للعوض والاعتبار والاولى ما ذكرناه لانه تعالى لا بد من ان يقصد
بفعل الواجب الوجه الذي له وجب دون غيره والالم اذا كان لطفا
في التكليف فالتكليف يوجبه لانه مصلحة فيه فينبغي ان يقصد في فعله
هذا الوجه الذي له وجب دون غيره وانما العوض من تابع لانه انما يفعل
لكي يخرج هذا الالم من ان يكون ظلما والا فالغرض هو ما يرجع الى التكليف
من كونه مصلحة منه وكان ابو علي يجيز ان يفعل الله تعالى الالم للعوض من
دون اعتبار وقد بينا ان العوض مما يحسن الابتداء بمثله لانه مما لا يختص
بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها كما نقوله في الثواب فاذا حسن منه تعالى ان
يبتدئ بمثل العوض لم يجز ان يولم له لان ذلك عبث وقد مضى اما ان
ذلك يجري مجرى بذل النفع ان يتحمل الضرر ويرضى بتحمله لاجل المنفعة

المبذوله في انه قبيح لاجل كونه عبثا وما جرى مجرى ذلك من استيجار
من يفعل الماء من نهر الى اخر لا لغرض اكثر من ايصال الاجرة اليه
وليس لاحد ان يدعي ان العوض على الالم يقارنه التعظيم والتبجيل كالثواب
وذلك ان الثواب انما قارنه ذلك لانه يستحق على الطاعة على الوجه الذي
يستحق لاجله عليه المدح والتعظيم والالم ليس مما يستحق به المدح لانه يستحق
على سبيل البدل والثمن وليس في شيء من ذلك تعظيم واعتماد ابي علي في
ان العوض له صفة يبين بها من التفضل وهي كونه مستحقا ليس بعد صحيح
وذلك ان المستحق عن تفضله انما يكون له مزية على التفضل
في الشاهد لان نفسه التي تلحق التفضل عليه او لان المتفضل يمن بفضله
او يلحق فيه بعض الغضاضة وانحطاط الرتبة ولهذا يختلف الحال بحسب
جلالة المتفضل عظم وقدره وعكس ذلك وكل هذا غير حاصل فيما يتفضل
به القديم تعالى على عباده لزوال كل ما بيناه انه يمنع عن التفضل
من تفضله لان نعمه على العبد في نفسه وما له وجميع احواله منه تعالى فلا
مزية للاستحقاق على التفضل فيه فان قيل فما قولكم في الم ساواه ما ليس
بالم في كونه لطفا ومصلحة اتوجبون ان يفعل تعالى ما ليس بالم في كونه لطفا
ومصلحة ام تقولون انه مخير بين الالم وما ليس بالم قلنا الصحيح انه مخير فيهما
لان كل واحد منهما يقوم مقام الاخر في الغرض المقصود والالم وان كان
فيه مضرة فبالاعواض العظيمة التي توصل الى المؤلم يخرج من ان يكون مضرة
الى ان يكون نفعا واحسانا فجريا مجرى فعلين لا ضرر في كل واحد منهما لا

الالم قد خرج من كونه ضررا بالنفع العظيم الزائد وتبين بهذه الجملة ان الحق هو
التخيير بينهما وليس لاحد ان يدعي ان فعل الالم للمصلحة وهناك ما يقوم مقامه
فيها عبث وذلك ان العبث ما لا غرض فيه وليس يخرج الفعل الذي لغرض
صحيح في ان يكون عبثا ومعلوم خلاف ذلك ولا يشبه ما قلناه قبح اختيار احدنا
لان يولم نفسه ليبلغ غرضا يجوز ان يبلغه من غير الم لان احدنا ملجأ الى ان
لا يضر بنفسه ضررا يتمكن من الوصول الى الغرض فيه بغيره ومما ليس بالم ولانه يكون
كانه الم نفسه الما ليس في مقابلته نفع وما جرى مجراه وقد بينا ان القديم تعالى
بما يوصله الى المولم من الاعواض العظيمة يخرج المه من ان يكون نفعا واحسانا

في الرد على البكرية انما اتي هؤلاء القوم في نفيهم ما هو معلوم
من تالم الاطفال والبهائم وما جرى مجراهم لا يستحقون الالم فيقولوا لكونهم
متالمين وقد دللنا على ان الالم يحسن لغير الاستحقاق بما يحسن له فبطل اصل
هذا المذهب ومما يدل على بطلان مذهبهم انا نعلم ضرورة بالمنا في حال
الطفولية وقبل البلوغ بالامراض وضروب الالام ولا يدخل علينا في ذلك
شبهة ومن دفع ذلك فهو مكابر فان قالوا نحن لا ندفع تالم الطفل بما يفعله
فيه غير الله تعالى من الالام وانما ننكر ان يولمه الله تعالى في حال الطفولية قلنا
المعروف من مذهبكم ان الطفل وما جرى مجراه من البهائم لا يصح ان يتالم الا
يرجع الى فقد كمال العقل واذا ارتضيتم بهذا الفرق فهو باطل لانا كما نذكر
تالمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله تعالى فينا كذلك نذكر انا كنا متالمين
بما يختص الله تعالى من الامراض والاوجاع التي لا يقدر عليها سواه فنكر احد

الامرين لمنكر صاحبه ويدل ايضا على ما ذكرناه حسن ادخال الالام على
الاطفال والبهايم للنفع ودفع الضرر فلو كان ذلك قبيحا لفقد الاستحقاق
لكنا على ذلك مذمومين وقد علمنا ان من سقى ولده وهو طفل الادوية
الكريهة وقطع منه الاعضاء النفيسة دفعا لتلف نفسه محسن اليه وممدوح
على فعله وعلى مذهب البكرية يجب ان يكون مسيئا مذموما ومما يدل
على ذلك انا نجد الاطفال والبهايم يظهر منها عند قرب النيران منها
من البعد والهرب مثل ما يقع من العاقل فلولا ان الطفل يالم بالامراض
وما جرى مجراها لما بكى وجزع وقلق وظهر منه مثل ما يظهر من البالغ و
لا فرق بين ما نفعله نحن وما يفعله الله تعالى من الالام لغير وجه اجتلاب
نفع او دفع ضرر انه قبيح وقد ادعى الشيوخ ان الم الاطفال معلوم ضرورة
كتالم البالغين وايضا فلو كان الطفل لا يجوز ان يالم في حال الطفولية
لما جازت عليه اللذة في هذه الحال ومعلوم جواز اللذة والالم معا
لان ما اقتضى جواز احد الامرين ثابت في الاخر وبعد فان الطفل قد يجوع
ويعطش لا محالة والجوع والعطش الم ومشقة ومما يدل ايضا على صحة تالم
الطفل والبهيمة انهما حيان والنفار والشهوة مصححها الحيوة وفقد العقل
والتمييز لا مدخل له في الادراك وصحة التالم ولهذا ادرك المجنون
وتالم وكذلك النايم واذا كان المقتضي للتالم حاصلا في الاطفال ومن جرى
مجراهم وجب القطع على تجويز تالمهم ووقوع ذلك اذا ظهرت دلالته
فان قيل الستم تجوزون ان يدرك احدنا كل شي تالم به في بعض الاحوال اذا

كان نافرا عنه فيلتذ به حالة الاخرى اذا خلق الله تعالى فيه الشهوة له
فعلى اي وجه استبعدتم ان يكون الاطفال والبهايم يلتذون بما نحن
به الموت قلنا ما انكرنا ان يلتذ حي ما يالم اخر وان يتعلق الشهوة بما يتعلق
به النفار وانما انكرنا ان يكون الاطفال غير متالمين بالنيران والامراض
وما جرى مجراها لما يظهر منهم من الامور الدالة على التالم والتوجع وان
شككنا ما ذكروه من تالم الاطفال فهلا تشككنا في تالم البالغين فان
وجدناهم يهربون من حرارة النار ويضجون اعظم الضجيج من النقرس و
الصداع ولا اجوزنا ان يكونوا لذلك مشتهين وبه ملتذين على انه يلزم
من قال ان الطفل ومن جرى مجراه في فقد العقل لا يالم بما يفعل به من الامراض
الا يقبح منا تحريق الاطفال والبهايم بالنار وقطع اعضائهم ولا نذم
على ذلك لانهم اما ان يكونوا لفقد العقل غير متالمين بذلك ولا مشتهين
له ويكون له مشتهين فيكون بذلك الهم محسنين وهذا المذهب اظهر فسادا
من ان يحتاج الى الاطالة

في الرد على اصحاب التناسخ

اعلم
بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدمناه ايضا لان اصحاب التناسخ
يذهبون الى ان الالام لا لاستحقاق ولم يهتدوا الى دفع ايلام الله تعالى
الاطفال والبهايم فانما ادعوا انها استحقت هذه العقوبات لمعاص تقدمت منها
تقدمت وتكليف سبق واذا كنا قد دللنا على ان الالم لغير الاستحقاق
فقد بطل اس هذا المذهب ومما يدل على بطلان قولهم ان من شان الالم
اذا فعل على سبيل العقوبة والاستحقاق وان يقارنه الاستخفاف والاهانة

المراءة والذم وقد علمنا فعل ذلك اجمع في الاطفال والبهائم فعلمنا
ان الالام الواقعة غير مستحقة فان قيل الم لم تستحسنوا ذم الاطفال
ولعنهم لانكم لا تعتقدون ان انزال الالام بهم عقوبة ونحن نستحسن
بها ذمهم ولعنهم لاعتقادنا ان ما نفعل بهم من الالام على سبيل الاستحقاق
قلنا قبح ذم البهائم والاطفال والاستخفاف بهما والاهانة لهما والبراءة
منها معلوم ضرورة من كل عاقل وعلى كل وجه وسبب والخصوص في هذا
الباب كالعموم دليل اخر ومما يدل على ما ذكرناه ان الالام الشاقة والامراض
الشديدة والمصائب المولمة تنزل بالانبياء صلوات الله عليهم ومن علمنا طهارة دينه
من الصالحين والزهاد ممن يجب علينا مدحهم وتعظيمهم فدل ذلك بطلان
مذهب من يرى ان الالام لا تحسن الا للعقوبات وليس لهم ان يدعوا في الانبياء
انهم واقعوا المعاصي قبل النبوة فعوقبوا بها في حال النبوة وذلك لان
الادلة الصحيحة قد دلت على انه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء
في حال النبوة ولا قبلها وسنشبع ذلك في الكلام في النبوات من هذا
الكتاب باذن الله تعالى ومشيته على انهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوة
لم تخل حالهم بعد النبوة من امرين اما ان يكونوا من تلك المعاصي تائبين او
وعليها مصرين فان كانوا منها فلا يحسن ايلامهم لاسيما عند من ذهب الى
ان الالم لا يحسن الا مستحقا وان كانوا مصرين على المعاصي وجب ان يستحقوا
منا الاستخفاف والاهانة والذم واللعن في حال النبوة ويحسن فعل ذلك
بهم وما يسلم الى هذا الموضع ومما يلجع الى هذا الموضع محصل دليل آخر

ومما يدل على بطلان قول التناسخ ان الالام المفعولة في الاطفال كانت
على ذنوب سالفة فعلوها وهم كامل العقل وجب على كمال عقولهم في احوالهم
هذه وان يذكروا لاسيما مع التذكر الشديد تلك الاحوال التي عصوا
فيها وجنوا ما استحقوا به العقاب الذي نزل بهم وهم اطفال لان العادة
لا يجوز ان ينسى مثل ذلك مع قوة التذكر وان نسي بعضه فلا يجوز ان
ينسى جميعه وان جاز ان ينساه بعض العقلاء لم يجز ان ينساه جميع العقلاء
ويجوز ذلك في بعده عن العقول كيجوز ان ينسى احدنا انه كان اميرا
في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعية وذو الاموال والاولاد
ثم ينسى جميع ذلك حتى لا يذكر منها شيئا واعتراضهم هذا الدليل بانه قد ينسى
ما اصاب في حال الطفولية ليس بشيء لانا انما اوجبنا ان يذكر الاحوال
التي كان فيها كامل العقل مكلفا مامورا منهيا وحال الطفولية في خلاف
ذلك واعتراضهم بطول المدة ليس بشيء ايضا لان طول المدة كقصرها
في هذا الباب بدلالة ما ذكرناه من المثال ولهذا اقول ان اهل الجنة
لابد لكمال غير صحيح لان احدنا قد يذكر في يوم ما فعله بالامس وان تخلل
بين الحالين يوم يجري في ازالة العقل مجرى الثواب وقد يذكر البعض
من الامور ما تخلل دونه جنون او سكر او اغماء وليس لهم ان يقولوا
جوزوا ان يكون المدة التي كلفوا فيها قبل حال الطفولية فيسوا
كانت يسيرة جدا فلهذا نسيت وذلك ان النسيان انما يتوجه في الامور
اليسيرة والحقيرة اذا كانت متعادة فاما اذا كانت غير متعادة فلا يجوز

ان يذكروا احو...
الكونها واعتد...
من زوال



ان يبنى وان قل زمانها ولو ان رجلا لم ير فيلا قط ثم سافر الى بلد الفيلة
فراها فى اقصر زمان لم يجز ان ينفر منه حتى لا يذكر مع التذكر لاجل قصر
زمانه وقد بينا ان هذا لو اتفق فى واحد وجماعة لم يجز ان يتفق فى جميع
العقلاء وان اتفق فى وقت واحد لم يجز ان يتفق فى كل وقت دليل
اخر ويدل على ما ذكرناه ان من حق الالم المفعول على وجه العقوبة
والاستحقاق ان لا يجب الرضا به والصبر عليه ويحسن ممن يفعل به
ان يهرب منه ويجزع وذلك كله بخلاف حكم الامراض التى يفعلها
الله تعالى لانا متعبدون بالصبر عليها والرضاء بها وان لا نجزع منها
ولا نشكوها حكم الامراض التى لانها نعم فى الحقيقة فعلمنا بما ذكرناه
بان الامراض ليست بعقوبات دليل اخر ومما يدل ايضا على بطلان
قولهم انه قد يحسن من احدنا ان يولم نفسه ويتعبها فى طلب العلوم والادب
والتجارة فلو كان الالم لا يحسن الا عقوبة ومستحقا لما حسن منا ذلك لانه
لا يحسن من احدنا ان يعاقب نفسه دليل اخر ومما يدل ايضا على ذلك
حسن الابتداء بالتكليف وهو شاق مولم ولا يمكن ان يقال انه وجه
الاستحقاق لانا قد فرضنا انه ابتداء التكليف فلا ذنب قبله يستحق به
عقوبة وهذه جملة كافية فى الرد عليهم
اعلم ان العوض هو النفع المستحق الخالى من تعظيم وتبجيل ووصفناه بانه
نفع لنميزه مما ليس بنفع من مضرة وغيرها ووصفناه بانه مستحق لنميزه من
النفع المتفضل به ووصفنا بالخلو من التعظيم والتبجيل ليتميز من الثواب

لان الثواب نفع مستحق لكن يقارنه التعظيم والتبجيل فى الوجوه
التى يستحق بها على الله تعالى العوض اعلم ان كل الم يبتديه الله تعالى
فى عاقل مكلف او من ليس كذلك من طفل وبهيمة ولا يكون واقعا عند
سبب فى العادة من فعل فان عوضه على الله تعالى ليخرج العوض من ان يكون
ظلما وكل الم فعل بامره تعالى او اباحته او الجائه اليه ولم يكن مستحقا
كالحدود فان عوضه عليه تعالى لانه على هذه الاحوال كلها جار مجرى
فعله ولا يجوز ان يكون العوض عن الذبح للبهيمة اذا كان بامره تعالى
على الذابح دونه لانه لو وجب على الذابح لم يخرج الذبح من ان يكون
قبيحا وظلما كذبح البهيمة التى لم يبح الله تعالى ذبحها وفى علمنا بان الذبح
اذا كان بامره تعالى او اباحته فخرج من ان يكون ظلما ولا يحسن ذم فاعله
دلالة على انه تعالى بالامر والاباحة قد تضمن العوض فخرج الذبح من
ان يكون ظلما وبعد فلو جعل الذبح للزوم عوضه للذابح لما حسن لان العوض
الذى ينتصف الله تعالى به لا يزيد على الضرر المفعول ولا يخرج به الفعل من
ان يكون ظلما وما يفعله تعالى من الاعواض فى مقابلة ما يفعله من الالام او
يامر به لا بد ان يزيد بزيادة عظيمة يحسن لمثلها الالام ويخرج من ان يكون
ظلما على انه كان يجب على هذا القول ان يحسن منا ان نبتدئ الذبح والمضار
بان يتضمن العوض وقد علمنا قبح ذلك فان قيل الستم توجبون العوض
والقود على فاعل القتل دون الامر والموجب له فكيف قلتم فيما يامر به القديم
تعالى ان يوجبه خلاف ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان امره تعالى واباحته

دليل على حسن الفعل ولا يكون ما يامر به من الضرر حسنا الا بان يتكفل بعوضه
وليس كذلك من امر منا غيره بالقتل لان امره بذلك ليس بدلالة على
حسن القتل ووجوبه ولا يخرج بالامر من ان يكون قبيحا وظلما فيجب ان يكون
العوض على القاتل دون الامر بخلاف ما قلناه فيما يامر به تعالى فان قيل
اذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالى من الالم الاعتبار والعوض فكذلك
يجب ان تقولوا فيما يامر به تعالى ولو كان في جميع ما يامر به ويبيحه من الالام
اعتبار ولطف لكان اما واجبا او ندبا ولم يكن فيه مباح وقد علمنا
ان في ذبح المباح فيه مصلحة لغير الذابح وعلم الله تعالى ان الذبح يقع فقد
تمت المصلحة واذا علم انه لا يقع فعل ما يقوم مقام ذلك في المصلحة وايضا
فان المخرج للالم من كونه عبثا الفايدة والمنفعة وقد يكون المنفعة به دنياوية
ودينية الا ترى انه قد يحسن منا ايلام غيرنا للمنافع الدنياوية مع تضمن الاعراض
عن الالم وليس ان يكون المخرج من الذبح من ان يكون المخرج من الذبح من ان يكون
عبثا الانتفاع باكل المذبوح وليس يجب لفعل للمصالح الدنياوية واذا كنا قد
بينا ان الاباحة منه تعالى يقتضيان تضمنه للعوض فالالجاء اكثر منهما فمتى الجاء
تعالى الى مضرة فلا بد من تضمنه لعوضها ولهذا نقول من الجاءه بالبرد الشديد
الى العدو على الشوك طلبا للسكن به ضمن العوض عن التالم بالشوك وليس يلزم
على هذا ان يكون من شاهد سبعا فهرب منه ماشيا على الشوك يجب العوض
اليه على الله تعالى لان المعرفة بمضرة السبع من فعله تعالى وهو ملجيه في الحقيقة وذلك
ان العوض ههنا في الضرر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالى لانه هو

الملجي على الحقيقة بفعل سبب الهرب وهو الاقبال اليه والقصد والامتثال
بما تقدم ذلك من المقدمات الا ترى ان هذه المعرفة حاصلة لاحدنا
قبل هجوم السبع عليه ولا يكون ملجا الى الهرب وانما يلجى الى الهرب عند سعي السبع
اليه واقباله عليه ولا شبهة في ان استخدام العبيد العوض فيه على الله تعالى
من حيث امر به واباحه لان العقل لا يقتضيه وليس لاحد ان يقول اذا
كانت خدمة العبيد للمولى من جملة عباداته ويستحق عليها ثوابا فكيف يجمع
على الفعل الثواب والعوض قلنا العبد انما يستحق الثواب بخدمته لمولاه و
تصرفه في طاعته لانه من تكليفه ومصالحه وليس يستحق بها بعينه العوض وانما
يستحقه بما يفعله به المولى من الالام بمثل ان يحمله ثقلا وما جرى مجرى
ذلك او يستحق العوض بما فاته من النعم بزوال التخيير في الاستخدام وقصر
قصره نفسه على خدمة مولاه فاما ركوب البهايم والحمل عليها فمن الناس
من يقول ان طريقه السمع ولولاه لما حسن ولا شبهة في ان ما فعل بالسمع
فالعوض على الامر به والمبيح والاولى ان ركوب البهايم والحمل عليها طريقه العقل
لانه يحسن من جهة العقل ان يتكفل احدنا بمؤنة البهيمة وقوتها ويعينها
على عن تطلب القوت ويحمله ويركبها ركوبا خفيفا لان انتفاعها بما يتكفل به
لها اكثر من ضرر كونه وقد بينا فيما تقدم ان للانسان ان يفعل بمن يلي عليه
من طفل وغيره ويدبره مثل ما يفعله بنفسه ويختاره لها ولا يفتقر في
ذلك الى السمع فانه تعالى بالتمكين من المضار لم يضمن الاعواض
عليها وان العوض على من فعل الالم دون من مكنه فيما علم انه يعم بالتمكين

من المضار متضمن للانصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم وليس يجب عليه
بالتمكين تضمن العوض والذي يدل على ذلك انه لو ضمن العوض لاجل التمكين
لوجب فيمن دفع سيفه الى غيره ليجاهد به العدو فقتل به مومنا ان يلزمه
بالتمكين عوض قتله لانه لولا دفع السيف ما تمكن من ذلك وهذا يوجب
ان يكون الحداد وبايعوا السيوف يتضمنون عوض الجنايات بهذه
الالات ومعلوم خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك انه لو تضمن العوض
بالتمكين لوجب فيمن غصب ثوبا من غيره لا يحسن ان ينزع عن يده ويرد عليه
لانه تعالى يتضمنه العوض عليه ويجعل ما دخل على المغصوب من الضرر بما
تضمنه من العوض كانه لم يدخل وكذلك يجب ان يسترد الثوب من الغاصب
وان دخل عليه بذلك غم وتلزمه قيمته اذا استهلكه وكل ذلك كان
لا يجب لو ضمن تعالى العوض بالتمكين. فان قيل اذا لم يجب عليه تعالى بالتمكين
العوض فيجب ان يكون العوض على الظلم على العبد وقد علمنا ان الظالم
قد يتلف من النفوس ويستهلك من الاموال ما لا يجوز ان يكون له
اعواض بازائه فكيف يمكن الانتصاف منه قلنا اما من تقدم من المتكلمين
فانهم كانوا يقولون في هذا الموضع ان من مات ولا عوض له وعليه حق
تفضل الله عليه بمنافع ينقلها الى من ظلمه واستحق العوض عليه وهذا ليس
بصحيح لان الانتصاف واجب والتفضل للمتفضل به الى ان يفعله فكيف يجوز
ان يتعلق الانتصاف به وهو واجب لا بد من وقوعه بما يجوز ان يفعل وان لا
يفعل والذي كان يقوله ابو هاشم ان من علم الله تعالى انه يموت ولا عوض له

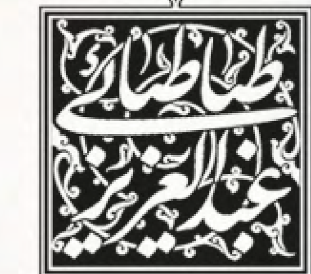
يستحقه يكافي ما عليه من الاعواض وان الله تعالى يمنعه من الظلم اما بنفسه
او ببعض الشواغل وكان يجيز ان يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الاعواض
ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد ان يكون ممن يعلم الله تعالى انه يستحق في
طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافي ما عليه والصحيح خلاف ما ذهب اليه
ابو هاشم والاولى ان يقال ان الله تعالى لا يمكن ظالما من ظلمه الا وهو في
الحال يستحق من الاعواض ما يكافي ما يستحق عليه بذلك الظلم وانه ان لم يكن
في الحال مستحقا لذلك لم يمكنه من الظلم وانما قلنا ذلك لانه اذا مكنه
من الظلم فلا بد ان يكون قادرا على الانتصاف منه في هذه الحال لا
الانتصاف منه لقصور اعواضه من المستحق عليه فان جاز لابي هاشم
ان يقول هو وان لم يستحق في الحال فقد علم الله تعالى انه يستحق قبل موته
ما يكافي ما عليه من الحق جاز لغيره ان يقول يجوز ان يرد الظالم القيامة
وهو غير مستحق من الاعواض ما يوازي ما عليه من الحق جاز لغيره بان يعلم الله
تعالى انه يتفضل عليه من الاعواض بما ينقله الى صاحب الحق فاذا قال
ابو هاشم هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفضل قيل له وانت قد علقت
الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضل من التبقية التي يستحق فيها
بازاء ما عليه من الاعواض اذا انت لو قبضه في الحال الذي كان لا يمكن
الانتصاف منه وقول ابي هاشم ان المراعى ان يكون في دار الانتصاف
ووقته مستحقا لقدر ما عليه دون الحال التي لا يجوز ان يكون فيها الانتصاف
تعلل بالباطل لان تاخير الانتصاف الى الآخرة ليس بواجب لان توفير الحقوق

من الاعواض على مستحقها في دار الدنيا جايز وان لم يعلموا انه من حقوقهم
وانما اخر الى الآخرة على وجه غير واجب تجري مجرى ما ذكرناه من التفضل الذي
لا يجوز ان يتعلق وجوب الاستحقاق به وليس يجري العوض في هذا الباب
مجرى الثواب لان الثواب لا يجوز فعله في الدنيا للمنافات صفته لاحوال
الدنيا وقد استقصينا الكلام في هذا الباب في مسئلة امليناها في كتاب العوض
وقد ذهب قوم الى ان الله تعالى بتمكين البهايم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمن
العوض عنه وان العوض عما يفعل البهايم من الظلم عليه تعالى دونها ويقولون
الفرق بين البهايم والعقلاء ان العقلاء وان مكنوا من القبيح فقد منعوا
منه بالزجر والتكليف وهذا غير ثابت في البهيمة ومن يجري مجريها والذي
ذهبوا اليه غير صحيح لان الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالى ولا
جاريا مجرى فعله فالعوض عليها دونه وقد بينا ان التمكين من المضار
لا يوجب تضمين العوض ولو كان تعالى متضمنا لعوض ما يفعله البهايم من
الظلم لوجب ان يكون ذلك الضرب منها حسنا غير قبيح لان تضمنه تعالى
عنها العوض يقتضي حسنه كما اقتضى ذلك في اباحة ذبح البهايم وقد علمنا
قبح ذلك من البهيمة وانه يجب علينا منعها منه ولا يجوز ان يجب علينا المنع
من الحسن وليس يجب اذا قبح ذلك من البهيمة ان يستحق عليه الذم لان استحقاق
الذم مشروط بالعقل والتمكن من التحرز من فعل القبيح

في ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض

اعلم ان ما يفعله احدنا بنفسه
من الضرر لا يستحق عليه عوضا لان المستحق يجب ان يكون غير المستحق عليه





والاستحقاق لا يدخل بين الانسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من ضروب
الاستحقاقات لكنه وان لم يستحق بما يفعله بنفسه عوضا فانه يستحق به
ذما اذا كان قبيحا ومدحا اذا كان حسنا على صفة تقتضي المدح و
انما يستحق العوض على احدنا فيما يفعله بغيره من المضار ومن شرطه ان
يكون غير تابع حكم المبتدا لانه لو الجاء الى ضرر بنفع بغيره لكان العوض على
الملجي دونه ومن حقه ان يكون غير تابع لاباحة من الله تعالى او تعبد لان
ما يقع على هذا الوجه عوضه على الله تعالى وليس من شرط وجوب العوض ان يكون
فاعله عاقلا مميزا لما يفعله لانا قد بينا انه قد يلزم البهيمة والطفل مع
فقد التمييز وليس يجري في هذا الباب العوض مجرى المدح والذم ولهذا نقول
ان العوض في قتل الخطا لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنايم فان قيل
كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطاء وقد قلتم ان العوض في قتل الخطا
يلزم القاتل قلنا الزام العاقلة ابتداء تعبد وليس في الحقيقة بدلا عن
القتل والعوض في القتل ثابت على القاتل يستوفى منه في الآخرة يدل على ذلك
ان من يصل اليه الدية في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر وكيف
يكون عوضا عن الضرر به وانما العوض يجب ان يكون واصلا الى المضرور نفسه
وقد قال قوم انه لا يمتنع وصول العوض عن قتله الى ورثته لان عين ماله
بعد موته ينتقل الى ورثته وكذلك ديونه لانه في حكم ما يملكه وطعن
على هذا التخريج وقالوا لا يجوز ان يصل عوض الاستضرار بالقتل الا الى المقتول
ليقوم مقام ما ناله من المضرة لانها به نزلت والعوض عنها يجب ان يصل اليه

ولا يجري ذلك مجرى ما كان يملكه من عين او دين واستقل بعد موته الى
ورثته وهذا اشبه بالصواب والاولى ان يكون ما يلزم العاقلة ابتداء
عبادة والعوض باق على القاتل ولا شبهة في ان من الجا غيره الى ان يضر
بنفسه فالعوض على الملجى وان لم يكن الضرر من فعله لانه بالالجاء كانه
من فعله وكذلك من فعل وكذلك من وضع طفلا تحت البرد حتى هلك
به العوض لازم للواضع دونه تعالى لانه بهذا التعريض قد صار كانه فاعل
للقتل ولهذا يذم العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه ولولا انهم
اجروا هلاكه بالتعريض له مجرى فعله لم يذموه عليه وقد قيل فيمن شد
خشبة على ظهر بهيمة واضرت تلك الخشبة عند مشي البهيمة بنفس او مال
ان العوض عن ذلك لا يجب على الشاد ولا على الله تعالى وانما يجب على البهيمة
لان الشاد الخشبة في حكم الممكن من الضرر وقد بينا انه لا عوض على الممكن
ولا على الله تعالى لانه لم يفعل تلك المضرة فيجب ان يكون على البهيمة ويجري
شد الخشبة مجرى مناولة السيف لمن يفعل باختياره القتل به في ان
العوض على القاتل دون الممكن وهذا لا بد من ان يكون مشروطا بان
يكون سائق هذه البهيمة لم يسقها سوقا يوقع الضرر بالخشبة التي عليها
لانه ان كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة وفي الناس من يستفظع
علينا بايجاب العوض على البهيمة وما لا عقل له نقول في ذلك انه لا معرة
ولا شناعة في حق الاعلام من يتم النظر فيه ولم يوجب على البهيمة عوضا
فيشنع بذلك لانها مما لا يجب عليه شيء مع فقد التميز وانما يريد ان عوض

ما وقع منها من ضرب يجب ان يكون واصلا الى من اضرت به من جملة اعواضها
الذي يستحقها على الله تعالى كما نقول ان النفقة واجبة في مال الصبي ونعني
بذلك المعنى الذي ذكرناه وهذا روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال
ان الله ينتصف للجماء من القرناء كيف ينكر عاقل محصل الانتصاف من البهائم
والانتصاف لها

في هل العوض دائم او منقطع

كان ابو علي يقول
او لا بد وامد قطعا وحكى غيرهم انه عاد الى القول بانقطاعه وهو مذهب ابي هاشم ودليله
على انقطاعه انه لو كان من شرط العوض ان يكون دائما لما حسن من احدنا تحمل
الم في المشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن منا تحمل الالام من غير شيء من النفع لما كان
تحمل الالم لا يحسن الا للنفع وما جرى مجراه وقد علمنا حسن تحمل الضرر للمنافع المنقطعة
وليس يلزم على هذا تحمل مشقة الطاعات وان لم نعلم مقدار ثوابها وذلك
ان وجه حسن الطاعات ووجوبها ليس هو الثواب وان كان الثواب لا بد
من ان يستحق عليها بل لها وجوه متميزة تحسب منها وتحمل المشقة انما يحسن لاجل
العوض فيجب ان يكون الجهل بصفته موثرا في حسن تحمله ولا خلاف في انه قد
يجب الطاعة على من لا يعلم شيئا من الثواب المستحق عليها ولا يحسن ان يتحمل المضرة
من لا يعلم ان عليها شيئا من الاعواض فان قيل جوزوا الاختلاف في الاستحقاق
والعوض فيكون ما يجب على الله تعالى دائما وما يجب علينا منقطعا قلنا لو كان
العوض في نفسه مما يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف
من يستحق عليه الا ترى ان المدح والذم لما استحقا على سبيل الدوام ساوى
القديم تعالى المحدث في دوام ما يفعله من كل واحد منهما ولو كانت الثواب مما

يستحق علينا والعقاب مما يستحقه بعضنا على بعض لما اختلف دوامهما بالاضافة الينا
الينا ولكانت حالهما في الدوام كحال ما يضاف اليه تعالى فان قيل لو كان
العوض يستحق منقطعا لوجب ان يلحق المعوض في الجنة غم وحسرة على تقطعه عنه
وهذا يكدر ثوابه ان كان من اهل الثواب وان لم يكن من اهله وجب ان يستحق
بهذا الغم اعواضا وذلك لا يجوز في الآخرة قلنا اول ما نقوله ان العوض اذا
كان منقطعا جاز ان يوفر على مستحقه في احوال الدنيا لان صفته لا تنافي
التكليف فلا يلزم حينئذ ما تضمنه السؤال ولو قلنا انه يتاخر لم يلزم ان يصل
الى كل مستحق له مع العلم وكمال العقل لان العوض لا يجري في هذا الباب مجرى
الثواب في اشتراط علم المثاب بوصوله اليه على جهة الاستحقاق واذا وصل
الى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتالم بذلك لان مجرد قطع المنافع ليس
بضرر فاذا قيل فالسمع قد ورد والاجماع قد وقع على ان الاطفال والبهايم
يعادون كاملوا العقول قلنا يجوز ان نعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عليهم
ما استحقوه من الاعواض ثم يكمل عقولهم ويتفضل عليهم بالنفع الدايم فاما المثاب
الذي يتاخر اعواضه الى الجنة فغير ممتنع ان يفرق ايصال العوض اليه في الاوقات
المتفرقة حتى لا يشعر بانقطاعه اذا انقطع كما يقوله في توفير ما فاته من الثواب بعد
الاستحقاق له في احوال الدنيا واحوال الموت وبعد فغير ممتنع ان يديم العوض
على المثاب بعد تقضي مدة استحقاقه تفضلا وان كان لا يستحق في الاصل
دائما ويمكن ان يقال مثل ذلك في الاطفال والبهايم دليل آخر واقوى ما
يمكن ان يستدل به على ان العوض منقطع انا قد علمنا انه تعالى يولم من يموت على كفره

بالغا وفي حال الطفولية فلو كان الاعواض من يستحق على الدوام لما جاز
وصول الكافر الى حقه لانه وهو في النار معاقب لا يجوز ان يكون معوضا ومنفوعا
بالاجماع فيجب انقطاع العوض ليمكن توفيره في احوال الدنيا ولا يمكن ان يقال ان
عوضه يحبط بالمستحق على الكفر من العقاب لان التحابط من المستحقات عندنا
باطل ويستدل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيته على ان
شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتاتى في العوض والعقاب
لان الثواب والعقاب عندهم انما تحابطا للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن
بالثواب والتبجيل والتعظيم وبالعقاب الاستخفاف والاهانة وهذا
مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي واما قول ابي هاشم ان العوض لا يحبط
بالعقاب لكنه يصير جزءا من العقاب وهذا هو القول في الاحباط عنده لان
الثواب والعقاب انما يتحابطان عنده على هذا الوجه وبان يصير كل واحد
جزءا من صاحبه فاي معنى لنفيه احباط العقاب للعوض وقد قال بمعناه اللهم
الا ان يقول ابو هاشم ان العوض لما لم يكن اجتماع استحقاقه مع العقاب للتنافي
بين الثواب والعقاب فلما لم يكن اجتماع استحقاقهما صار احدهما مستحقا
من صاحبه والعوض لا تنافي بينه وبين العقاب فكيف يصير جزءا منه كالثواب
استحقاق العقاب والذي يفسد انما صار جزءا من
والذي يفسد قول هذا ان الثواب انما صار جزءا من العقاب للتنافي بين
الثواب فان قيل اذا كان العوض دائما ولم يكن توفيره وهو دائم في الدنيا
فلابد في الكافر المستحق للعقاب من ان يجعل العوض جزءا من عقابه لانه لا يمكن
وصوله اليه الا على هذا الوجه قلنا انقلاب الحق الى غير جنسه لا يجوز من غير تراض

والعوض ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزءا منه فان قيل لان دفع
الضرر قد يقوم مقام النفع قلنا هذا لابد فيه من التراضي ولا اقلا
وجه لانقلاب النفع الى ان يصير جزءا من الضرر فان قيل الضرورة تدعو
الى ذلك لانه لا يجوز وهو في النار ان ينتفع بالعوض الا على هذا الوجه الذي
ذكرناه قلنا ضرورة تدعو الى ما ذكرتموه بعينه لانه اذا كان العوض دائما
وورد الكافر المستحق للعقاب الاخرة وهو مستحق للعوض مضافا الى العقاب فلا
ضرورة في استيفائه حقه من العوض الى ان يجعل جزءا من عقابه لانه يمكن
ان يسقط عنه العقاب ويوفي العوض وانما يقال دعت الضرورة الى التي
اذا كان لا يمكن سواه ولم كان العوض بان ينقلب عن جنسه وصفته بغير
رضاء من صاحبه اولى من ان يسقط العقاب حتى يستوفي العوض بل هذا
اولى لان العقاب حق لله تعالى يحسن منه اسقاطه والعوض حق عليه لابد
ان يوفيه مستحقه فاذا لم يجتمع وصولهما فالاولى سقوط ما يحسن اسقاطه و
هو العقاب لانه ما يحسن اسقاطه ويستحق المدح على غفرانه والعوض لا بد من توفيته
لمن يستحقه دليل اخر وقد استدل على ان العوض منقطع بانه لو كان دائما
لحسن تحمل المضار من غير نفع عاجل وكان يجب ان يحسن الظلم لان الظالم قد
عوض المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه له على هذا المذهب وهذا الكلام
انما يلزمهم اذا قالوا بدوام جميع الاعواض ولم يفصلوا بين ما نستحق علينا
منها وبين ما يستحق عليه تعالى وهم يفصلوا بين الامرين غير انه يمكن ان تقول لهم
تقوية لهذه الطريقة اذا احوج الله تعالى احدنا بالجوع والعطش الى الطعام

والشراب فيجب ان لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالاكل والشرب لان صبره عليه
يقتضي وصولها الى منافع دائمة ومتى قيل يلزمه بعقله دفع المضار من الجوع
والعطش فلذلك وجب عليه قلنا قد كان يجب ان لا يكون ذلك في عقله
لو كان العوض دائما لانه لا يجوز ان يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحق به النفع
الدائم

في هل يسقط العوض بالهبة والابراء ام لا اعلم ان كل
عوض يستحق احدنا على غيره معجلا مما يجوز توفيره عليه في الدنيا ومما له ان
يطالب به ويستوفيه فانه يسقط بهبته وابرائه مثل حقوق فاما الاعواض
التي يجب للعبد على الله تعالى ولبعضهم على بعض على وجه يتأخر استيفاؤه الى
الاخرة ويكون الله تعالى هو المستوفي له فانه لا يسقط بهبته وابرائه لان
سقوط الحق يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء لان كل ذلك تصرف في
الحق فمن ليس له ان يستوفي الحق ولا ان يطالب به لم يكن له من حيث كان
ليس له ان يطالب به ويستوفيه وهو في حجر غيره ومن قال ان العوض الذي
ذكرناه لو اسقط في الاخرة صاحبه لسقط لانها دار الاستيفاء لم يقل
صحيحا لان صاحب الحق في الاخرة بمنزلة في الدنيا لانه ليس له ان يطالب بها
الحق وان يستوفيه وان استيفاؤه الى غيره ممن يعرف مبلغه والوقت الذي
يجب فيه الاستيفاء فان قيل فاي معنى للابراء والاحلال في دار الشاهد
اذا كان الاعواض لا يسقط بهما قلنا انما يؤثر الابراء في الحقوق التي لنا ان
نتصرف بقبض واستيفاء واسقاط كالديون وما جرى مجراها من الحقوق
فاما ما استحقه احدنا على صاحبه بالالم على سبيل الظلم وما جرى مجرى ذلك

مما يستوفي الله تعـ على سبيل الانتصاف في الآخرة فان الابراء منه والمحالة
لا يؤثران في ذلك   في هل يزيد مبلغ العوض بالتاخير ام لا الصحيح
في هذا الباب ان يقال ان التاخير للعوض على ضربين قبيح وحسن فاما
التاخير الحسن فنحو ما يؤخره الله تعـ من الاعواض المستحقة عليه بما يفعله
من الآلام او مثل تاخيره ما يستوفيه على سبيل الانتصاف وينقله من الظالم
الى المظلوم في الآخرة فهذا مما لا يجب في تاخيره زيادة نفع لانه انما اخر المصلحة
هذا المعوض فقد قابلت هذه المصلحة ما لعله يفقد من النفع بالتاخير
واما التاخير القبيح فمثل ان يجب لاحدنا عوض على غيره مما يصح استيفاؤه
عليه معجلا فيؤخره فالواجب ان يستحق عليه المعوض الزيادة قدر ما بين
السلعة بنسيئة وبيعها بالنقد ولا يجب ان يكون استحقاق الزيادة لاجل
التاخير بل الزيادة مستحقة على المضرة نفسها بشرط تاخر عوضها والا استحقاق
للزيادة يرجع الى وجه المضرة دون التاخير   في انه تعالى لا يجب ان
يريد العوض عند فعل الضرر ولا يجب ان يقارن ارادة العوض لما يفعله تعـ
من الآلام لان تقدم ارادته لمراده عبث لا غرض فيه وقد بينا ذلك في
جملة الكلام في باب الارادة من هذا الكتاب وليس يمكن ان يدعى ان
الالم لا يدخل في الحسن الا بان يقارنه هذه الارادة وذلك لان الله تعـ اذا
فعل الالم لوجه العوض وقصد الى ايقاعه مع علمه بانه يعوض المولم كفى
هذا في كون الالم حسنا ومفعولا للعوض كما نقوله في تكليف ما يستحق به
الثواب بانه تعـ لا يجب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف بل يكفي كونه مريدا

للطاعة التي يستحق به الثواب وعلى هذا نقول ان الله تعـ خلق الخلق
لينفعهم ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع لكنه اراد خلقهم لهذا
الوجه دون غيره ولو وجب ان يكون مريدا للعوض في حال الالم حتى
يكون معرضا له بالالم لوجب ان يكون مريدا لمنافع الخلق كلها في ابتداء
خلقهم حتى يصح ان يقال خلقهم لها وذلك يقتضي ان يكون يريد المنافع
من فعله   في ذكر ما يلزم من الاعواض باتلاف النفوس وازالة الاملاك
وقطع المنافع الذي يذهب اليه ابو هاشم وحده محصلوا اصحابه في
هذا الباب ما نحن ذاكروه قالوا ان القتل يستحق به الاعواض لانه ايصال
ضرر بغير شبهة الى المقتول فان علم المقتول قبل القتل او ظن نزول القتل به
فذلك غم يستحق به عوضا آخر ويستحق ايضا عندهم بقطعه له وتفويته اياه
معلوما الله تعالى انه لو لم يقتل لمات فلا عوض له على قاتله بتفويت المنافع
لانه ما فوت شيئا وانما يكون له عليه عوض القتل وعوض الغم ويفرقون
بين قتل احدنا لمن يفوته بقتله المنافع وبين اماتة الله تعـ وتفويته بذلك
المنافع فيقولون بانه لا عوض عليه تعالى فيما فاته من المنافع بالموت وان كان
علينا ذلك في القتل بل يقولون انه تعـ ما قطعه عن منافع يحصل له من غيره
بل عن منافع يتفضل هو بها عليه وللمتفضل ان لا يتفضل فكانه نعمه بما
انعم عليه الى هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل فوته بالقتل اذا
كان معلوما انه يبقى لولا قتله منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة
لولا القتل فاما الغصب والمنع من الانتفاع او ما جرى مجراه فانهم يوجبون

فيما فوته الغاصب من المنافع بالمغصوب لعوض لكن منع غيره من الانتفاع بداره
او ثوبه وكذلك من منعه من التصرف في تجاراته وكسبه وان كان منعه
بضرر ادخله عليه استحق عليه العوض من وجهين احدهما الضرر والآخر
تفويت المنافع ويقولون فيمن حبس على غيره ملكا من املاكه وكان ممن يعلم
انه لا يتمكن من الانتفاع به لو لم يحبسه عليه انه لا يجب عليه عوض في المنع
من منافعه ويقولون فيمن غصب ما يتكرر الانتفاع به لو لم مثل من غصب ثوبا
يتكرر الانتفاع به برهة ثم ينقطع بالبلى او كتب علم او ادب يتكرر الانتفاع بها
بالدرس والنظر فيها ان العوض يجب عليه متكررا بعدد زمان فاته من الانتفاع
طول ذلك الزمان واذا غصبه ما لا يتكرر الانتفاع كالطعام الذي
انما يكون الانتفاع به بأكله ثم ينقطع نفعه وكذلك الدراهم لان الانتفاع بها انما
يكون بتصرفها فيما يحتاج اليه وذلك نفع واحد وعلى كلا الامرين يلزم اعادة
المغصوب الى مالكه ان كانت العين باقية والا فقيمتها ويمكن ان يقال في هذا الكلام
ان القاتل يسيء الى المقتول بادخال الضرر بالقتل والغم ايضا على ما فرضوه وهو
ايضا يسيء اليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها وليس يظهر انه يستحق على هذا
التفويت اعواضا بل يستحق به الذم وليس كل ما كان كالاساءة واستحق به الذم فانه
يستحق به الاعواض الا ترى ان من شتم غيره ونال من عرضه وسعى بنفسه او حاله وماله
الى السلطان الظالم مسيء اليه ويستحق بذلك الذم منه وان كان لا يستحق على ذلك
اعواضا الا على ما يلحقه عند ذلك من الغم فان اشاروا باستحقاق العوض
على غمه بتفويت منافعه الزائد على غمه بما يظهر انه يلحقه من الم القتل فذلك

صحيح وليس يريدون على الحقيقة ذلك لانهم يراعون المنافع المعلوم حصولها
له لولا القتل فيجعلون الاعواض بازائها وهذا ليس بظاهر الصحة والذي
يبين الآن لنا ان القاتل يستحق على القتل ذما زائدا على ما يستحقه على الغم
من حيث فوت المقتول ما هو مظنون من منافعه وامكان انتفاعه من غير مراعاته
والمعلوم من ذلك انه ينفع ولان بالحيوة يتمكن من الانتفاع بكل شيء علم انه ينتفع
انتفاعه به او لا ينتفع وانما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع لانهم اعتقدوا
انه لا بد من ان يستحق اعواضا على فوت المنافع وراوا ان المنافع التي كان يمكن
ان يحصل له لا تنحصر ولا تتناهى فكيف يستحق اعواضا محصورة على ما لا ينحصر فعدلوا
الى مراعاة المعلوم حتى حملهم ذلك على القول اذا كان المعلوم ان المقتول
يموت لولا القتل لم يستحق المقتول شيئا من الاعواض بتفويت المنافع وعلى القاتل
وهذا القول يدفعه التامل لان العقلاء يذمون كل قاتل على تفويته
المقتول الانتفاع بحيوته وان جوزوا انه لولا هذا القتل بل عند التامل
لكان يموت او يقتله قاتل آخر ويعدون هذا التفويت اساءة اليه ويذمون
به على كل حال فلو كان ما ذكروه من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحا لم يكن
هذا مسيئا على كل حال عند العقلاء ومذموما بما فوته من المنافع ومعلوم
خلاف ذلك ويقال لهم على هذه الطريقة ما تقولون فيمن قتل غيره وفي
معلوم الله انه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلما وان ذلك القاتل الثاني
او لم يقتله لكان يعيش مدة طويلة ينتفع فيها بالاموال والاحوال اعلى
من توجبون عوض تفويته المنافع في المدة التي علم الله تعالى انه لولا القتل

لاحياه اليها فان قالوا على القاتل الاول قلنا كيف ذلك وعلى ما سلمتموه
ما فوته القاتل الاول شيئا من منافعه لان المعلوم انه لو لم يقتله لقتله
قاتل اخر ونراكم تجعلون تفويت المنافع بما تفوت المنافع عنده ولو
لاه لحصلت ولهذا قلتم ان الله تعالى لو كان يعلم انه يميته لولا قتل
القاتل له لما استحق المقتول على القاتل عوضا لفوت تلك المنافع وان
قالوا يستحق الاعواض بفوت المنافع على القاتل الثاني قلنا هذا بعيد في
كل بعيد كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئا ولم يفوت نفعا وانما كان في
المعلوم انه يفعل ذلك لولا فعل غيره وهذا كله لم يكن فيما بقي الا انه لا يستحق
عوضا على احد بتفويت هذه المنافع وهذا لا يصح في الاصول الا فيما يفعله
الانسان بنفسه فاما ما يفعله به غيره فلا بد من استحقاق العوض فيما يستحق
بمثله الاعواض فاذا قيل لنا فانتم كيف تقولون في هذه المسئلة قلنا
نحن لا نوجب الاعواض فيما فات من المنافع ولا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه
دون ما ليس بمعلوم بل نقول ان هذا القاتل يستحق به الذم على قطع منافع
هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون انه كان ينتفع بها لولا
القتل ولا نقول انه يستحق على هذا التفويت اعواضا وهذه الطريقة التي سلكوها
توجب عليهم ان يستحق العقلاء عن ذم من حبس غيره عن الانتفاع باموا له وتجاراته
لانه من الجائز عندهم ان يكون في المعلوم ان هذا لو لم يحبسه لقطعه عن ذلك
قاطع اخر وحبسه حابس اخر فيخرج هذا الحابس من ان يكون مفوتا للمنافع ومسيئا
ومعلوم خلاف ذلك وان العقلاء يذمون من ذكرناه على كل حال وان

وان جوزوا ما قدرناه ويجب ايضا فيمن سلب غيره مالا ومعلوم لله تعالى انه لولا ٨٢
سلبه اياه لكان يبتاع به طعاما مسموما من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به
انه محسن الى هذا المسلوب المال لانه قد خلصه من تلف نفسه ويجب ان لم يكن
محسنا من حيث كان الاحسان يفتقر الى القصد اليه ان لا يكون مسيئا ولا مفوتا
لنفع المال بل قاطع عن المضرة بالمال والذي فرقوا بين القديم تعالى وبين احدنا
في انه تعالى اذا اماته لا يستحق عليه الاعواض بتفويت المنافع ليس بشيء لان المرجع
عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلا او ممكنا من المنافع سواء
كانت تفضلا او استحقاقا الا ترى ان من قتل غيره ومعلوم انه لولا القتل
كان ينتفع باموال تصل اليه من غيره على جهة التفضل يستحق الذم بلا خلاف
على هذه المنافع والعوض على مذهبهم ولا فرق بين ان يفوته منافع واجبة له او
منافع غير مستحقة والذي فرقوا بين المال وغيره مما يتكرر الانتفاع به فيكثر
الاعواض عليه وان المال لا يتكرر الانتفاع به لان صاحب المال يتكرر فرحه و
يقوى قلبه في كل حال بحصول المال في يده ويتكرر ايضا بذلك سرورا دائما
متصلا فقد جرى المال مجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكروه والاولى
ان يقال ان كل شيء غصب حيل بين مالكه وبين الانتفاع بذلك فان الذم الذي
يستحقه من العقلاء على هذه الاساءة انما يزيد ويتضاعف بحسب الانتفاع
بذلك المغصوب فان زاد الانتفاع اما متكررا او في حال واحدة يضاعف الذم
وان نقص نقص الذم بنقصانه ومما يلزم على ما قدمناه ان يكون من غصب دينارا
ومعلوم من حال المغصوب انه لولا الغصب لكان يبتاع به ويربح فيه الف

دينارا ان يستحق الذم من الاعواض على تفويت منافع هذا الدينار اكثر مما
يستحقه من غصب خمسماية دينار ولولا الغصب لما كان يتجر بها ولا يكسب بل
كان يلزم ان يزيد ذم من غصب الدينار الواحد الذي حاله ما ذكرناه و
اعواضه المستحقة على ذم من غصب قنطارا ومعلوم انه لولا الغصب لاهلك
الله تعالى هذا المال او غصبه غاصب اخر وانما يلزمهم ذلك لان غاصب الدينار
الذي ذكرنا حاله يستحق الذم على غصب الدينار وعلى تفويت المنافع العظيمة به
ويستحق اعواضا كثيرة توازي تلك المنافع وغاصب القنطار الذي وصفنا
حاله يستحق الذم على غصب القنطار فقط ولا يستحق ذما ولا اعواضا على تفويت
المنافع به فانها فائتة على كل حال بغيره على ان الذم في الغصب انما يستحق لاجل
تفويت المنافع فاذا راعينا ما في العلم انه نفع وجب ان يكون من غصب ما في
العلم انه لولا الغصب لتلف بالله تعالى او بغيره ان لا يستحق ذما قليلا ولا كثيرا
لانه ما فوت نفعا بغصبه ولنا في هذا الموضع تامل ونظر ولعلنا ان
نستقصيه ونذكره ونحرر ما لنا فيه في مكان آخر ومن الله تعالى استمد المعونة

الكلام في الاجال في حقيقة الاجل وفايدته اعلم ان الاجل هو الوقت
والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به فنجعل طلوع الشمس وقتا
لقدوم زيد اذا كان المخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متى يقدم زيد فمتى كان
عالما بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الشمس جاز ان يوقت طلوع الشمس بقدوم زيد
وقد يذكر الوقت بما يجري مجرى الحادث وان لم يكن حادثا على الحقيقة مثل
ان يقول يدخل زيد الدار عند تلف حيوة عمرو ولان طلب الحيوة بعدة

٨٤ يجري مجرى الحادث ولاجل المراعات في الوقت ان يكون حادثا او ما جرى
مجرى الحادث لم يجز التوقيت بالقديم تعالى ولا بالباقيات واجل الدين
هو الوقت الذي يحل فيه الدين ويستحق عنده واجل الموت هو الوقت الذي
يقع فيه الموت فلذلك لا اجل لموته الا ما وقع موته فيه والقتل في هذا الباب
بمنزلة الموت ولا يجوز ان يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى انه لو لم يقتله
القاتل لعاش اليه ومات فيه اجلا له كما لا يسمى بانه وقت لموته و
لم يقع موته فيه ولهذا لا يقال ان للانسان الواحد اجالا كثيرة وبالتقدير
لا يجوز اطلاق الاسم كما لو قدرنا ان الله تعالى يعلم انه ان بقي هذا المقتول
رزقه الاموال والاولاد والاحوال العظيمة والولايات السنية ان نطلق
بان ذلك كله رزق له وان كان لو وصل اليه لقيل انه رزقه والتعلق
بقوله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده في اثبات
اجلين غير صحيح لانه تعالى لم يصرح في الاية بان الاجلين لامر واحد ويجوز
ان يريد بالاجل الاول اجل الموت وهو الذي وقع فيه الموت وبالاجل
الثاني اجل حيوتهم في الاخرة لان الحيوة مما له اجل كالموت ويقوي
هذا الوجه انه اعم الجميع بهذا القول وليس للجميع اجل اخترام بالموت وانما هو
على قولنا لبعضهم وحمل القول على العموم اولى ولا يليق العموم الا بما ذكرناه
وقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني
الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين وقوله تعالى حاكيا عن نوح ع
ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم ذنوبكم ويوخركم الى اجل مسمى

لا حجة فيه لانه يجوز تسمية المقدر من وقت الموت بانه اجل مجازا وتشبيها
فمجاز القران اكثر من ان يحصى وانما منعنا من ان يكون ذلك حقيقة
فان المقتول كان يجوز ان يعيش لولا القتل وان موته في تلك الحال غير
واجب بقيته المقتول لولا القتل ممكنة غير مستحيلة كما ان اماتته كذلك ولا
دليل يدل قطعا على احد الامرين فيجب التوقف والشك وغير ممتنع ان يكون
الصلاح فيمن يقتله احدنا في ان يحييه الله تعالى الى مدة اخرى كما لا يمتنع
ان يكون الصلاح ان يميته الله تعالى لو لم يقتل فالشك واجب على كل حال
وليس لاحد ان يقول ان تجويز ذلك يقتضي ان يكون القاتل قطع اجله
الذي جعله الله تعالى له وذلك انا قد بينا ان الاجل للقتل هو الوقت الذي يقع
فيه القتل دون ما يجوز ان يبقى اليه او يموت فيه تقديرا فليس فيما اجزناه
قطع اجل على ان ما يعلم الله تعالى انه لو لم يقتل لمات فيه من الاوقات
انما جعل علما اجلا بالعلم والتقدير وذلك لا يمنع من القدرة على خلافه
لان تعلق القدرة بما بينا وله لا يتغير او يكتسب خلافه والعلم بالشي انما يتناوله
على ما هو به ولو كان العلم يوجب المعلوم لكان كالسبب قلنا اذا علمنا من غيرنا
انه يفعل شيا فقد اوجبنا فعله ويجب ايضا ان يسند ذلك الفعل الينا ولو كان العلم
يوجب لكان اكد من القدرة لان القدرة قد بينا انها لا توجب الافعال
وهذا يقتضي الاستغناء بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة واحدنا يقدر
على الضدين ويعلم الله تعالى ان يفعل احدهما ولا يخرج عن كونه قادرا على الاخر
لانا لو جوزنا ذلك لانتقضت حقيقة كونه قادرا وقد الزم من قال بهذا القول

٨٥

بان كل من مات بسبب يتعلق بالله تعالى من غرق وهدم وما اشبههما انه
كان يموت لا محالة لو لم يمت بهذا السبب والزموا ايضا من ذبح غنم غيره
محسنا اليه لانه لو لم يذبحها لماتت ومعلوم انه يستحق اللوم والتوبيخ وليس
يلزم هذا على تجويزنا موت الغنم لولا الذبح لان التجويز في هذا الباب يخالف القطع
وبالتجويز لا يخرج الذابح من ان يكون متصرفا في ملك غيره على وجه قبيح وما يجوز
لموت الغنم فانه لا يخرج الذبح من ان يكون قبيحا الا ترى ان احدنا فيمن يسلبه
المال ان يكون الفقر اصلح له في دينه من الغنى ولا يقتضي ذلك حسن سلب المال
فالتجويز يخالف القطع وهذا الموضع فان المقتول لا يجب القطع على
انه لولا القتل لمات لا محالة كذلك لا يجب القطع على انه كان يعيش لا محالة
لان الدليل القاطع على احد الامرين مفقود ولانه من الجائز ان يعلم الله تعالى
انه لو بقاه لولا القتل لتعلقت ببقائه مفسدة فيجب اخترامه وليس يجب اذا
كنا لا نقطع على بقائه لولا القتل ان لا يكون ظالما بقتله لان القاتل مضر
على وجه الظلم وقاطع له عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل فيجب ان
يكون الظالم مستحقا للذم على القتل لا محالة وقد قيل في ذلك انه تعالى
قد كان يجوز ان يميته من غير الم فليس يخرج ايلام الظالم له من صفة الظلم
وقيل ايضا يجوز ان يعلم الله تعالى في ان ما يفعله من الم الموت بهذا المقتول
لولا القتل مصلحة في الدين وليس كذلك ما يفعله القاتل من الالم وقيل
ان الالم الذي يفعله القاتل له صفة الظلم وان كان عليه عوض على سبيل
الانتصاف وما يفعله القديم سبحانه وتعالى من الموت له صفة الانعام ولانه

يؤدي عليه من المنافع بما يسعر في جنبه تحمل ضرر الموت ربما ذكره في هذا
الباب انه لو وجب القطع على ان المقتول لولا القتل لكان يعيش لا محالة
لوجب فيمن اتلف ثوب غيره ان يقطع على انه لو لم يتلفه لكان يبقى صحيحًا او
ومعلوم بطلان القطع على ذلك وان الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا
المتلف ان يتلف بسبب اخر ولما ان يجوز بقاء الثوب لا يخرج متلفه
من ان يكون ظالما فكذا القول في القتل وايضا فقد ثبت فيمن اماته الله
بسبب من فعله من حر او برد او غرق او هدم انه كان يجوز ان يعيش لولا هذه
الاسباب فكذلك القول في القتل هذا السؤال فان قيل كيف القول
عندكم في قاتل قتل جمعا عظيما اتجيزون ان يكون الصلاح اماتتهم
في ذلك الوقت لولا القتل ام لا تجيزون ذلك فان اجزتموه فهو محال
لانه لا يجوز ان يتفق مثل ذلك عن غير علم كما لا يتفق الصدق في الاخبار
الكثيرة من غير علم واذا لم يكن جايزا ابطل قولكم في كل مقتول ان جواز بقائه كجواز
موته الجواب قلنا الصحيح انه لا يجوز ان يتفق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي
يعلم الله تعالى ان الصلاح لولا القتل اخترام جميعهم فيه وليس ذلك ببطل
لما قلناه لان كلامنا في مقتول معين انجوز موته وبقائه على حاله متساوية
لان الواحد ومن جرى مجراه يجوز ان يتفق قتله في وقت كان الصلاح فيه
ان يموت لولا القتل كما يتفق الصدق من الواحد والاثنين وان لم يجز اتفاقه
من الجماعة **الكلام في الارزاق** اعلم ان الرزق هو ما يصح ان ينتفع به ولم يكن
لغيره لاحد منعه منه وربما قيل ما هو بالانتفاع به اولى والدليل على صحة هذا

الحد ان ما اختص بهذه الصفة سمي رزقا وما لم يكن عليها لا يسمى رزقا
والبهيمة مرزوقة على هذا الحد لان كل ما اختص بهذه شيء صح ان ينتفع به ولم
يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها ولهذا لم يكن ما يملكه من الزرع رزقا
للبهايم لان لنا منعها منه وليس لنا منعها من الكلاء والماء فيرى ان الكلاء
والماء قبل ان ياخذ البهايم بافواهها لا يكون رزقا لها وانما سمي رزقا
لها اذا حصل في افواهها لانه في هذه الحال لا يجوز لنا ان نمنعها منه و
قبل هذه الحال لنا ان نمنعها من كل شيء منه بان نسبق اليه فلا يشتبه فيه
قبل لنا ولا شرط التسمية بالرزق فان سمي الكلاء والماء قبل التناول و
الحيازة بانه رزق لشخص معين من عاقل او بهيمة فعلى جهة التوسع والمراد
به انه يصير رزقا متى تنوول ومعنى الملك ثابت في البهيمة بخلاف ما مضى
في الكتب لانها بحيازة الكلاء والماء وحصوله في فيها يصح منعها منه كما
يصح ذلك في العاقل الا انهم للتعارف لا يسمون بالملك الا من له علم
وتمييز حاصلان ومتوقعان كالطفل والمغلوب على عقله ومعنى الرزق يعم
من معنى الملك وهما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان وانما ينفرد
القديم تعالى بالملك دون الرزق فعلم بذلك ان صحة الانتفاع من شرط التسمية
بالرزق دون التسمية وقد مضى لابي هاشم هذا الذي اشرنا اليه في كلامه وانما
اصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الملك والرزق وادعوا ان الملك في الشاهد
ينفصل من الرزق فانه يجري فيما علمها لا يسمى رزقا وتعلقوا في ذلك
باشياء الاول في ان الكلاء والماء رزق البهايم والعقلاء وليس ملك

لهم والثاني ان المبيح لغيره طعاما يوصف ذلك الطعام بانه رزق لمن ابيح
له ولا يوصف بانه ملك له قبل ان يحوزه والثالث ان الانسان قد يملك
الضار والمنافع من امواله ولا يوصف الضار والنافع من امواله ولا يوصف
الضار بانه رزق له والرابع انهم يقولون رزق الله تعالى ولدا وعقلا لما
كان مختصا بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكا والجواب عن الاول انا بينا
ان الكلا والماء ليس برزق قبل التناول وكيف يكون رزقا على اصولكم
وحدكم في الرزق لا يثبت فيه لانكم تشترطون انه ليس لاحد المنع منه وهذا
غير موجود في الكلا والماء لان كل احد يجوز ان يمنع غيره منه بالسبق اليه
وعن الثاني ان المبيح طعامه لغيره له ان يمنعه منه قبل ان يتناوله ويحصل
في يده فكيف يكون رزقا له قبل التناول وشرط الرزق لم يثبت فيه والقول
في ذلك كالقول في الكلا والماء وعن الثالث ان الضار الذي لا نفع فيه
البتة من اموالنا لا نملكه لان لغيرنا منعنا منه لقبحه فكيف يوصف بالملك
وشرط هذا الوصف لا يثبت وعن الرابع انا لا نمنع من وصف الانسان بانه
يملك الانتفاع بولده وعقله كما نقول ان ذلك رزقه واذا الملوك فيما ذه
انه رزق فمعناه ان الانتفاع به رزق وكذلك الملك فان قيل فما معنى
الملك قلنا كل من قدر على التصرف في شيء ولم يكن لاحد منعه منه سمي مالكا
له وانما وصف الله تعالى بانه مالك يوم الدين على هذا المعنى دون غيره
وانما وصف الانسان بانه يملك عبده وداره لانه يقدر على التصرف
فيهما وليس لاحد منعه من ذلك ولهذا لا يصفون دار غيره بانها ملكه وان
قدر على التصرف عليه فيها لان لغيره ان يمنعه والوكيل وان تصرف في مال

غيره فلا يوصف بالملك لانه نايب عن غيره والنفع بذلك التصرف عايد على
موكله وانما فارق الملك الرزق على ما ذكرناه من حيث فارق الرزق
في الانتفاع وليس ذلك بواجب في الملك وان كان ربما عم فيه
في ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام لا يوصف بذلك اذا ثبت ان
الرزق ما لم يكن لاحد المنع المرزوق من الانتفاع به فلا يجوز ان يكون
الحرام رزقا لان الحرام يجب المنع منه وايضا فلا بد من اختصاص الرزق
بمن يضاف اليه فان كان من حيث صح ان ينتفع به وليس لاحد منعه
هو الصحيح يقتضي ان يكون الحرام خارجا عنه وان كان وجه الانتفاع به
والتمكن منه فيجب ان يكون اموال الناس رزقا لكل غاصب جاير تمكن
من اخذها وكان يجب فيمن تمكن من وطي زوجة غيره ان يكون ذلك رزقا له
كما هو فيما ابيح له وكان يجب ايضا ان يكون المحرمات من الخمر والخنزير و
الميتة لنا ارزاقا على هذا الوجه وايضا فان الله تعالى امرنا ان ننفق
مما رزقناه ولا خلاف في انا منهيون عن الانفاق من الحرام فليس
برزق لنا وايضا فان الله تعالى مدح من انفق من رزقه وجعل هذه
الصفة من سمات المؤمنين وخصايصهم فلولا ان المنفق من
انفق من غير رزقه مما كان لذلك وجه فان قيل كيف ينفق مما لم يرزق
وكيف ياكل رزق غيره قلنا كما جاز ان ينفق مما لا يملك وكما جاز ان
ياكل ملك غيره ومال غيره ومما انعم به على غيره وليس في اكل الانسان رزق
غيره مغالبة لله تعالى لان الله تعالى انما جعله رزقا له بان حكم بذلك و

عليه وليس معنى ذلك انه يمنع غيره من تناوله ويجعل المرزوق على اكله لا محالة
ولا معنى لذكر المغالبة هاهنا كما لا معنى لذكرها في تناول الانسان ملك غيره

فصل في اضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه والرد على

المحرم للمكاسب الرزق وان كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به او عن
طعومه وانه تعالى وان ذلك بالله ومن خلقه فاضافته اليه من جهة
وان كان عن تصرفاته على الوجه الذي ينتفع به فلولاه ما صح منا هذا التصرف
والانتفاع لانه سبحانه مكننا منه بالقدر والالات ولو لم يكن الا خلق الحيوة
والشهوة وهما الاصل في المنافع فالاضافة ايضا للرزق اليه تعالى من هذا
الوجه واجبة وليس يمتنع مع هذا ان يضاف الرزق الينا في بعض المواضع اذا
كان على جهة الهبة والوصية وما يجري مجراهما ولهذا يقال رزق السلطان
الجند ولا يقال فيما يملك بالبيع انه رزق من البائع لانه قد اخذ العوض
عنه ولا يقال في الارث انه رزق من الموروث لان السبب الذي وقع التمليك
به من غير جهته ولا تابع لاختياره وكذلك لا يقال في الغنائم انها رزق
من الكفار لهذه العلة فاما الكلام على من حظر المكاسب فواضح لان العقل
دال على حسن طلب الرزق واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها و
نعلم حسن ذلك ضرورة وربما لم يرد صفة التوصل الى النفع على الحسن فيكون
مباحا وامثلته من طلب الارباح وضروب المزارعات والتجارات كثيرة وربما
كانت له صفة الندب بان ينفع بذلك غيره من اهله واخوانه وربما كانت
له صفة الواجب بان يدفع به عن نفسه ضررا من غير ان يبلغ الى حد الالجاء وربما

وربما بلغ الالجاء فكيف يدفع حسن ما هذه حاله ويدعى تحريمه وقد امر الله
بطلب الرزق والتوصل الى المنافع والمتاجر في كثير من اي القران فقال تعالى
وابتغوا من فضل الله وقال تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا
ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وذلك
في الكتاب الكريم اكثر من ان يحصى وانما حمل من حرم المكاسب على انتحال هذا المذهب
الكسل وعادة العجز وربما وهو الاغلب جعلوا ترك التكسب طريقا الى التكسب
استدلاء بالمنافع ويجب ان لا يتناولوا ما دفع اليهم من المأكول وان
لا يمدوا ايديهم بل يلزم ان لا يمضغوا اللقمة بعد حصولها في افواههم ولا
يبلعوها لان ذلك مفارقة للتوكل الذي يدعون التزامه واذا جاز
ان يفارقوه بشيء واحد جاز في اشياء فاما التوكل في الحقيقة فهو طلب الشيء
من جهته وعلى الوجه الذي يصح له طلبه منه وان لا يقع جزع وقنوط عند
فوته ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو توكلتم على الله
حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فقرنها
مع الغدو والرواح في طلب الرزق متوكلة على انه لا فرق بين من حمل
التوكل على الكف من طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة وبين من
حمل ذلك على الكف عن طلب الاولاد والعلوم والاداب لان ذلك كله
من قبيل المنافع وتعلقهم بان الحلال قد اختلط بالحرام ليس بشيء لان يد
الغير اذا كانت ثابتة على شيء فالظاهر انه يملك لها ما لم يعلم انه حرام
وقول من في يده حرام وحلال اذا كان عدلا مقبولا في تمييز الحلال من الحرام

وما علينا الا لزوم الظاهر كما ليس على الوارث الواصل اليه ميراث قريبه ان يفحص عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر وتعلقهم بان التكسب معونة للظلمة بما يدفع اليهم من التجارات من الاعشار والضرايب باطل ايضا لان القصد معتبر في هذا الباب ونحن نعلم ان التاجر له يقصد بالتجارة نفع اصحاب العشور بما يصل اليهم وانما قصد نفع نفسه وهو على غاية الكراهة لما يوجد عن ذلك من ضريبة فكيف يوصف بانه معين مقو للظلمة ولو جاز ذلك لجاز وصفه تعالى بانه معين ومقو للكفار والظلمة بما خلقه فيهم من القدرة والالات والصحة وهل ما ياخذه الظلمة من ذلك الا كما ياخذه اللصوص في الطرق من الاموال فانه لا يقبح التجارة او كما ياخذه الذئب من الغنم فانه لا يقبح لاقتناء الغنم اذا غلب في الظن ان الذي يبقى منها او في منفعته على مشقة ارتباطها ومن جملة طلب الرزق وابتغاء المنافع الدعاء لله تعالى والمسالة له في ان يرزق وينفع وليس لاحد ان يطعن في طلب الرزق بالدعاء بان يقول كيف يطلب ما لا يامن كونه مفسدة وقبيحا وذلك ان الداعي لله تعالى في انه يرزقه لا بد ان يشترط فيه سرا او معلنا متى لم يكن ذلك قبيحا واذا شرط ذلك خرج الدعاء من ان يكون طلبا لما يجوز ان يكون مفسدة والكلام في شروط الدعاء وموقعها واحكامها طويل وليس هذا موضع تقصيه

الكلام في الاسعار

اعلم ان السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الاشياء ولا يسمى نفس البدل بانه سعر الا ترى ان الدراهم لا توصف بانها اسعار وان كانت اثمانا للمبيعات

وان وصف تقديرها بذلك فيقال هذا المبتاع بكذا او كذا درهما وقيم المتلفات لا يلزم على هذا الحد ان يكون اسعارا لانا انما خصصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع وقيم المتلفات خارجة عن المبيعات ومن الناس من يشترط في حد السعر ان يكون ذلك على جهة التراضي احترازا من قيم المتلفات وليس يحتاج الى هذا الاحتراز لان ذكر البيع يغني عنه في اخراج قيم المتلفات منه ولما كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص وجب ان نحد الرخص والغلاء وحد الرخص هو انحطاط السعر عما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص لان انخفاض سعر الثلج في الحال البارده لا يعد رخصا وكذلك في زمان الشتاء فلذلك اشترطنا الوقت والمكان والغلاء هو زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص ويجب ان يضاف كل واحد من الرخص والغلاء الى من فعل ما هو كالسبب فيه فان قلل الله تعالى عدد الناس بان اماتهم او نقصهم من تناسلهم او ضعف شهواتهم الى الاقوات او كثر ذلك الشي الذي نقص سعره كان الرخص مضافا اليه او بالعكس من ذلك الغلاء فانه اذا اكثر الناس او قوى شهواتهم وقلل في اثبات اقواتهم فالغلاء مضاف اليه تعالى ولذلك وجب الصبر عليه والرضاء به والتسليم من غير تسخط ولا تضجر لانه تابع للمصلحة واذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الامتعة بالثمن الناقص ومنهم من الاحتكار والادخار او جلبهم للامتعة وتسهيلهم السبيل الى وفورها فالرخص مضاف اليهم وبالعكس من ذلك الغلاء

لان الظلمة اذا ادخروا الاقوات ومنعوا الناس من بيع ما في ايديهم
منها لتتوفر اسعارها خصصهم او حملوا الناس بالرهبة على تسعير وافر
واكثر فيما يلزمونه من الاعسار والاضرار حتى زاد السعر فالغلاء مضاف اليهم
وهم المذمومون الكلام في الافعال وما يستحق بها وعليها الافعال
وتمييز احكام ذلك وتفصيله قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في العدل
اقسام الافعال في حسن وقبح واقسام الفعل الحسن ومراتبه ونريد الان ان
نبين في هذا الموضع ما يستحق على هذه الافعال من ضروب الاستحقاقات واحكامها
والمستحق من الافعال مدح وثواب وشكر وذم وعقاب وعوض وحد
المدح هو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح وحد الثواب هو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والتبجيل وربما زيد في ذلك فقيل النفع المستحق الخالص
وحد الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم وحد الذم ما انبأ عن
اتضاع حال المذموم وحد العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف
والاهانة فاما العوض فقد بينا حده وما يستحق به من الالام فيما تقدم ولا معنى
لاعادته والفعل لا يكون مدحا الا بشرائط الاول ان يكون موضوعا
للاعظام والثاني ان يقصد قائله الى التعظيم والثالث ان يكون المادح
عالما بعظم حال الممدوح وقد اجرى قوم الاعتقاد والظن لعظم حال الممدوح
مجرى العلم والدليل على ان المدح من شانه ان يكون مستحقا ولا يكون كذلك
الا مع العلم بالاعظام اما ثابتا نحو من نمدحه ونعلم من حاله ما يقتضي التعظيم
او مشروطا نحو مدح من غاب عنا بشرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم والمدح

لا يكون الا خبرا ولهذا يدخل فيه التصديق والتكذيب ولا شبهة في انه اذا
قال فلان ان فلانا عالم او فاضل وقصد الى تعظيمه فانه مادح له ولهذا يمتنع
ان يسمى ما يرجع من ذلك الى القلب مدحا اما على طريق التحقيق او التجوز
كما سموا بالشكر ما يرجع الى القلب من نفرق بين المحسن وبين من لم يحسن مع القصد
الى اعظام المحسن فيكون ايضا التفرقة بين المستحق للمدح ومن لا يستحق مع القصد
الى الاعظام مدحا وان كان الاصل هو القول فاما الاعظام فيدخل في
القول والفعل معا لان من قام لغيره قاصدا الى التعظيم فقد اعظمه كما يكون
كذلك من قبل راسه والاكرام مثل الاعظام فصار الاعظام كل قول
او فعل وضع للانباء عن عظم حال المعظم فاما الثواب فلا شبهة في انه
بالصفة التي ذكرنا لانه بكونه نفعا يبين مما ليس بنفع من ضرر وغيره وبكونه
مستحقا يبين من التفضل وبمقارنة التعظيم ليس يبين من العوض وانما قلنا
ان حد الشكر ما ذكرناه لان من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يسمى شاكرا
ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكرا كما لو عري التعظيم من الاعتراف
وقارن الجحود لم يكن كذلك وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الاصل
وقد يكون بالقلب على ما تقدم ذكره والحمد هو الشكر بعينه وحكم الذم
في انه القول المفتقر الى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدمناه
وان وصف به ما يرجع الى القلب فعلى سبيل المجاز كما قلنا في المدح والشكر
فاما الاستخفاف والاهانة فيكونان بالقول والفعل معا لان من لم يقم
لغيره وهو ممن يجب ان يقام له يعد ذلك منه استخفافا وانما حددنا العقاب بما ذكرناه

لان وصفه بالضرورة يميزه ومما ليس بضرر من نفع وغيره ووصفه بانه
مستحق يميزه من الظلم وغيره وبمقارنة الاستخفاف والاهانة تميز مما
يفعله الله تعالى من الامراض وان كان مستحقا ايضا تميز ايضا من ذلك
والذي يستحق به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبيح وانما قلنا
ذلك لان ما عدا ما ذكرناه هو المباح والقبيح ولا حظ لهما في استحقاق
المدح ولا فعل يستحق به الاخلال به المدح الا القبيح لان ما عدا القبيح
من الافعال هو المباح والواجب والندب ولا نصيب للمباح في ذم ولا مدح
والاخلال بالواجب يقتضي الذم وهو مناف للمدح والندب لو استحق بالاخلال
به المدح لكان تركه اولى من فعله وفي ذلك نقض كونه ندبا فاما شرط
استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو ان يفعله اما لوجوبه او لجهة
وجوبه ولا يفعله كذلك الا وهو عالم بوجوبه او وجه وجوبه ساهيا
وايضا فكان يجب ان يستحق المدح عليه وان فعله للشهوة واللذة والمنافع
الحاضرة لانه اذا كان وجه استحقاق المدح انما هو ايقاع نفس الفعل
من غير اعتبار بما ذكرناه لم يتغير الحال قصد الشهوة واللذة فاما الندب
فيجب ان يفعله لكونه ندبا حتى يستحق المدح عليه وانما يفعله للنفع الحاضر
والدليل على ما تقدم ذكره واما القبيح فيجب ان لا يفعله لكونه قبيحا او لوجه
قبحه فلا بد اذا من ان يكون عالما بالقبح ووجهه فصل في صفات
الثواب واحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه اما الثواب فيستحق بما يستحق به
المدح من الوجوه الثلثة الذي ذكرنا في استحقاق المدح باشتراط حصول

المشقة بذلك بذلك اما بالفعل نفسه او في سببه وما يتصل به وانما
ذكرنا السبب وما يجري مجراه لان الاخبار وردت بان وطي الرجل زوجته
يستحق به الثواب وهو لذة بغير مشقة وانما جاز ذلك لان في قصره نفسه
على هذه الجهة وعدوله عن الوطي الحرام مشقة عليه وانما بينا انه
لا بد من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب انه لولا وجوب ذلك لجاز
ان يستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع وايضا فان الثواب في مقابلة
ما لولاه لكان ظلما ولولاه لم يحسن الايجاب وهذا يبين حصول المشقة
لا محالة ويبين ذلك انه لو لم يعتبر في استحقاق الثواب المشقة لاستحق
القديم تعالى بفعل الواجب والامتناع من القبيح الثواب كما يستحق المدح
فان قيل وما الدليل على ان الثواب يستحق بالواجب اذا كان شاقا
قلنا لا فرق في العقول من الزام المشقة وادخال المضرة فكما لا يحسن انزال
المضرة التي لا يستحق الا لنفع فكذلك الزام الفعل الشاق ان قيل اذا ثبت
انه لا بد من نفع بما ذكرتموه انه لا بد من فعل الواجب من نفع فمن اين
انه الثواب دون غيره قلنا اذا ثبت انه لا بد من نفع فمن حقه ان يكون
عظيما وافرا حتى يحسن الزام الشاق لاجله ثم لا يخلو هذا النفع من ان
يكون مدحا او عوضا او ثوابا ولا يجوز ان يكون مدحا لان المدح
في نفسه ليس بنفع وانما ينتفع بالسرور الذي يتبعه وما يتبعه من سرور
لا يبلغ الى الحد الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من الشاق
العظيمة وذلك معلوم ضرورة ولا يجوز ان يكون عوضا لان العوض

لا يصاحبه تعظيم واجلال ومن حق ما يستحق على الطاعة من نفع ان يكون
مقارنا للتعظيم وايضا فالعوض من شانه ان يستحق بفعل من استحق به العوض
عليه او ما جرى مجرى فعله ولا يكون من فعل مستحق العوض والطاعة من فعلنا
لا من فعل الله تعالى فلا يمكن ان يكون المستحق عليها عوضا واذا كان الله
تعالى هو الجاعل للواجب شاقا والملزم له على هذا الوجه فيجب ان
يكون هو الله تعالى هو المختص باستحقاق الثواب دون غيره والصحيح انه
لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب وانما المرجع في دوام
الثواب وفيما يقع على دوام من العقاب الى الاجماع والسمع لانه لا دلالة
في العقل على دوام ذلك وان جوزنا ان يستحق دائما وفرض الشك في انه
ان يعترض دليل القاطع عليه وقد استدل من ذهب الى دوام الثواب و
العقاب بان حملها على المدح والذم فقال الوجه في استحقاق المدح
والثواب واحد وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد فاذا
وجب دوام المدح والذم وجب دوام الثواب والعقاب وربما اكدوا
بان ما زال احدهما بعد الثبوت يزيل الاخر لان الذم على الطاعة والعقاب
الزايد على الثواب لما ازال الثواب ازال المدح وكذلك الذم على المعصية
والثواب الزايد على العقاب لما ازال الذم فيجب في جميع الدوام فيقال لمن
تعلق بذلك غير مسلم لكم ان وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق
الثواب والعقاب وكيف يصح ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب
ولا يستحق الثواب ولو فعل القبيح تعالى عن ذلك لاستحق الذم دون العقاب

وعند ابي هاشم انه سبحانه لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف متى عصى
العقاب وان استحق الذم ولو عرف المكلف انه يغفر عقابه لكان مغريا
له بالمعاصي فان عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب ولو لم يكن على المكلف
مشقة وكلفة في فعل الواجب لكان اذا فعله يستحق المدح دون الثواب
وهذا كله يدل على ان الوجه في استحقاق الجميع مختلف وكيف يجوز ان
يدعوا ان وجه استحقاق المدح والثواب واحد ووجه استحقاق المدح
والذم واحد وانتم تصرحون في كتبكم بان الثواب انما يستحق على مشقة الفعل
والعقاب انما يستحق على القبيح لايثار المكلف له على ما فيه مصلحة ومنفعة
من فعل الواجب فان قلتم المشقة شرط وايثار القبيح على ما فيه مصلحة ايضا
شرط وليس بوجه استحقاق ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو فعل
الواجب وكذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل
قلنا لنا في ان ذلك شرط وليس بوجه كلام قد بيناه في جواب اهل الموصل
الاول في هذه المسالة وفي كلما يتعلق بالوعيد هناك مستقصى مستوفى فان الكلام
ثم نقول لو لا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب
يجري اختلافهما في الدوام ويمنع من تساويهما فيه ويجري الاختلاف في الشرط
مجرى الاختلاف في الوجه ثم اذا سلمنا هذا كله لم يحصل منهما الا على الدعوى
لانه ليس يجب اذا تساويا في وجه الاستحقاق وشرطه ان يجب تساويهما في
الدوام الا ترى انهما مع التساوي فيما ذكروه لم يجب ان يكون المدح من جنس
الثواب ولا الذم من جنس العقاب ولا ان يكون كل من استحق عليه احد الامرين

استحق عليه الاخر واذا كان اتفاقهما فيما ذكروه لم يجب تساوي احكامهما
في الوجوه التي ذكرناها جاز ان يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره
من الاحكام والكلام عليهم في ان ما ازال المدح يزيل الثواب وما ازال
الذم يزيل العقاب يجري على ما نفيناه واوضحناه فنقول ان الاحكام
التي اشرنا اليها مختلفة مع الاتفاق وفي الازالة التي ذكرتموها فلا
كان الدوام يجري مجرى تلك الاحكام المختلفة وان كان المزيل واحدا
ومما استدلوا على دوام الثواب ان المستحق لا يتعدى وجهين اما ان يكون
المعتبر فيه مبلغا بعينه من غير تقدير بالاوقات واما ان يكون مقدرا
بالاوقات من غير اعتبار المبلغ بعينه كاستحقاق الشكر على النعم والمدح
على الواجب والذم على القبيح وان كان استحقاق الثواب من الباب الاول
فما هذه حاله لا يصح ان يوصل الى المستحق في حال واحدة لان المعتبر
بقدره لا بالاوقات التي يفعل فيها ولو جمع للمثاب ما يستحقه من الثواب
في حال واحدة ثم قطع عنه لم يقابل ذلك ما عرض له من مشقة التكليف
ولم يحسن التكليف والتعريض فثبت ان استحقاقه هو على الوجه الثاني المقدر
بالاوقات وليس بعضها فيه باولى من بعض فيجب ان يعم الجميع والجواب
عن ذلك انه غير ممتنع عقلا ان يكون المستحق من الثواب مقادير باعيانها
غير انها توصل الى المكلف في الاوقات الممتدة لتزيد سروره بها
وتمتعه بوصوله اليها ولا يجمع له في وقت واحد لان الثواب يجب ان
يصير الى المثاب على اتم الوجوه واكملها وانفعها ولهذه العلة

اوجبنا في اهل الثواب ان يكونوا كاملوا العقول ليزيد ذلك في سرورهم
وابتهاجهم واوجبتم فيما يوفر من الثواب على اهل الجنة عوضا عما فاتهم
منه في احوال التكليف ان يكون متفرقا في الاوقات غير مجتمع حتى لا يحسن
بانقطاعه اذا انقطع وبعد فليس من المسلم والمعلوم ان الثواب لو جمع للمكلف
مع وفوره وزيادة عدد اجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمل مشقة
التكليف له وليس يمتنع ان يحسن التكليف لاجله وان لم يصل في وقت واحد
لجلالة قدره وتضاعف عدده ووفوره ومما استدلوا انه على دوام
الثواب انه لو استحق منقطعا لوجب ان يكون التفضل زايدا عليه لانه
غير ممتنع ان يديم الله تعالى ما تفضل به من المنافع والجواب عن ذلك ان
دوام التفضل وانقطاع الثواب لا يوجب ان يكون التفضل على منزلة منه
لان الثواب انما يبين ويشرف لوقوعه على وجه التعظيم والتبجيل الذي لا
يقع عليهما التفضل فدوامه كانقطاعه في علو منزلته على التفضل
ويلزم على هذا قبح ادامة التفضل حتى لا يساوي الثواب في الدوام
وقد اجمعوا على حسن ادامة التفضل واذا كان من مذهبهم ان اقل ما يستحق
بالطاعة الواحدة جزءا واحدا من الثواب فكيف يقولون انه لا يحسن التفضل
باقل قليل الثواب وهل شي اقل من جزء واحد فان تعللوا بما يقولونه
من ان التسوية بين المتفضل عليه والمثاب انما يحسن لاقل ما عرض له
المكلف وهو يكلف طاعة واحدة وانما يكلف الطاعات الكثيرة من المعارف
وغيرها والثواب على ذلك عظيم لا يتفضل بمثله وهذا تعلل منهم بالباطل

لان التكليف متناول لكل طاعة في نفسها ووجه حسن تكليفها لا يتعلق
بغيرها واذا استحق بالطاعة الواحدة الجزء الواحد من الثواب الذي حسن
التوفيق لها من اجله وحسن التفضل بمثل هذا الجزء الواحد فقد سقط الكلام
ومما استدلوا على دوام الثواب ان انقطاعه يودي الى تكدير الثواب وشوبه
بالمضار لان المثاب اذا جوز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غم وحسرة
وخرج عن صفة المثاب والجواب عن ذلك ان الله تعالى يصرف المثابين
عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيهم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن
تذكره والتفكر فيه فقد يرى كثيرا من اهل الدنيا يشغلهم وفور اللذات
وكثرة وصولهم الى الشهوات عن فكر في انقطاع ما هم فيه حتى لا يخطر
ببال مع كمال عقولهم وقد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في
جواب مسائل الموصل التي اشرنا اليها وعارضناهم بان اهل الجنة اذا
لم يتنغصوا وتنغصوا بعلم كثير منهم لعقاب اولادهم واقاربهم الذين يجرون
مجرى نفوسهم في التألم ويتالمون به وحصولهم في النيران ولذلك اذا
تنغص نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض جاز ان
لا يتالموا بتجويز انقطاع نعيمهم فان اعتمدوا على انه تعالى يصرف عن احد
الامرين قلنا مثله في الاخر فان قيل ان ما ذكرتموه لا يلزمهم بان يستحق قلنا
بمثله في الانقطاع حذو النعل بالنعل وفي الناس من يذهب الى ان خلوص
الثواب من الشوائب مما يوجبه العقل ويدعون انه لو لم يخلص من الشوائب
لما كان مقابلا لمشاق التكليف ولما كان الترغيب بمثله في الانقطاع

تاما والصحيح خلاف ذلك وليس في العقل دلالة على انه لا بد من خلوص
الثواب لان الثواب مقابل المشاق التكليف وان كان يتخلله غيره لعظمه
في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والاجلال له الذي بان به وانما
علمنا خلوص الثواب المثابين في الجنة من الشوائب في الاجماع بالسمع

فصل في استحقاق الذم ووجهه وكيفيته وتفصيل احكامه الذم
يستحق بفعل القبيح وبان لا يفعل الواجب وانما قلنا ذلك لان ما يعدو
الفعل القبيح من افعال المكلف هو الواجب والندب والمباح والواجب يستحق
بفعلهما المدح فكيف يستحق بهما الذم والمباح لا يستحق الذم بفعله ولا
المدح ولا يستحق الذم فاعل القبيح والمخل بالواجب الا بعد ان يكون متمكنا
من الاحتراز من ذلك اما بان يكون واجبا عالما بقبح القبيح والواجب او متمكنا
من العلم وخالف ابو علي في ذلك هذا الموضع فذهب الى ان الذم لا يستحق
الا على فعل وادعى ان من لم يفعل ما وجب عليه لا بد من ان يكون فاعلا
لترك القبيح لاجله يستحق الذم وقد كان المتقدمون من المعتزلة يحدون
الواجب ما له ترك قبيح فالصحيح في حده ما استحق الذم بان لا يفعل
والذي يبين بطلان حدهم الذي حكيناه ان قبح الترك تابع لوجوب
الواجب فان وجوب الواجب هو الاصل فكيف يحد بما ذكروه وهو موقوف
الى ان يتعلق وجوبه بقبح تركه ويتعلق قبح تركه بوجوبه وهذا يقتضي تعلق
كل واحد منهما بصاحبه وينتقض هذا الحد ايضا ان في الواجبات ما لا
ترك له اصلا والترك لا يدخل في افعال الله تعالى وان دخل فيها الحق

وايضا فلو كان الامر على ما ذكروه في معنى الواجب وفايدته لكان لا يصح ان
يعلم الواجب واجبا من لا يعلم ان له تركا قبيحا والمعلوم خلاف ذلك
لانا نعلم وجوب رد الوديعة على من طولب بها ونعلم انه متى ردها
اذا لم يزل من مكانه وان لم تركا قبيحا ولو علم الترك في هذا الموضع
لكان معلوما بالاستدلال ووجوب رد الوديعة معلوم بضرورة
فكيف يكون وفايدته معلومين فان قيل فما حد الترك قلنا للترك
والمتروك شروط منها ان يكون القادر عليهما واحدا وان يكون
الوقت الذي يفعلان فيه واحدا وان يكونا مفعولين بالقدرة ويكونا
ضدين مبتدئين واخصر من ذلك واولى ان نقول حد الترك ما ابتدى
بالقدرة بدلا من ضد له يصح ابتداؤه على هذا الوجه واستغنينا بقولنا
بدلا من ضده عن ان نشترط كون الوقت واحدا لان الوصف بالبدل
لا يصح مع تغاير الوقت ولان الفعل الواقع في احد الوقتين لا يمنع من
الفعل الواقع في وقت اخر وان تضاد ومن شان الترك والمتروك ان
لا يحصلا في الوجوه واغنانا قولنا ما ابتدى بالقدرة عن ان نشترط
ان يكون مباشرا لانه لا يبتدئ بالقدرة الا المباشر واغنانا ان نقول
ما ابتدى بالقدرة في محلها لان القدرة لا يبتدئ بها الا في محلها
واغنى ذلك ايضا عن ان نشترط ان يكون الفاعل واحدا لان قولنا
بدل لا يصح الا والمحل واحد والجملة واحدة فمثال الاول ما يضاد
على المحل من الاكوان ومثال الثاني الارادة والكراهة المتضادتان

على الجملة لان احدنا لو فعل ارادة في جزء من قلبه لكانت بدلا من ضدها
من الكراهة وتركا لها وان حلت محلا اخر من اجزاء قلبه ولا اعتبار ايضا
بان يكون القدرة على الترك والمتروك واحدة ولهذا قلنا ما ابتدى بالقدرة
ولم نقل بقدرة واحدة وانما لم يكن بذلك اعتبار لان القدرة التي يفعل
بها الارادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في الجزء الاخر
من القلب وان كان الارادة تركا للكراهة من تامل ما حددنا به الترك
علم ان الترك لا يدخل في افعال الله تعالى لانا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة
وعلم ايضا ان المتولدات لا يدخل فيها ترك لانا شرطنا في الترك الابتداء
بالقدرة وذلك يمنع من دخول الترك في المتولدات والمباشر فان قيل
دلوا على ان الذم يستحق بان لا يفعل الواجب قلنا الدليل على ذلك ان العقلاء
كلهم يستحسنون ذم من كان عنده وديعة طولب بها ولم يردها مع زوال
العذر وان لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك او عزم فوجب ان يكون
علموه كافيا في حسن الذم وغير مفتقر الى غيره يبين ما ذكرناه ان العلم بحسن الشيء او
قبحه تابع للعلم بما له حسن او قبح جملة او تفصيلا فلولا ان كونه غير راد للوديعة
وجه في حسن ذمه عند العلم بما ذكرناه ولوجب ان تكون عالمين بحسن الذم بغير علم
بجهته وذلك باطل ويقوى ما ذكرناه انا اذا علمناه مستحقا للذم عند
فعل القبيح قطعنا على ان كونه فاعلا للقبيح وجه في استحقاق الذم من غير
التفات الى غيره فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب فان طعن طاعن
على ما قلناه من ان العلم بحسن الذم تابع للعلم بما له حسن بان النبي صلى الله عليه لو خبر




بان زيدا يستحق الذم لعلمنا بخبره حسن ذمه وان لم نعلم الوجه فيه فالجواب ان
العلم بصدقه صلى الله عليه واله يقتضي بان يكون هناك وجه يستحق منه الذم
كما لو قال صلى في رجل بعينه انه يستحق الذم على فعل قبيح لعلمنا اجمع على الجملة انه
لا بد من انه فعل قبيحا فيستحق الذم وان لم يتفصل لنا وليس لاحد ان يجعل كونه
غير فاعل للواجب دلالة على انه فعل قبيحا فيستحق به الذم في الجملة على ذلك لانه
كان يجب فيمن لم يعلم ان كونه غير فاعل للواجب يدل على انه فعل قبيحا ان لا يعلم
حسن ذمه على انه لو لم يفعل الواجب وهذا يقتضي ان كل من يعلم ما ذكروه من العلماء
والعامة ايضا لا يعلمون حسن ذم ما ذكروه دليل آخر ويدل ايضا على ذلك
انه يحسن من كل عاقل ان تعلق الذم بان القادر لم يفعل ما وجب عليه فيذم
من لم يرد الوديعة مع المطالبة وتكامل الشرايط على انه لم يردها وكذلك
من لم يصل الصلوة الواجبة عليه فلولا ان يكون كونه غير فاعل ما وجب عليه جهة
لحسن الذم لما حسن تعلق الذم به كما لا يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الذم
وليس لاحد ان يدعي ان تعلق الذم بان لا يفعل الواجب انما حسن لان من لم يفعل
الواجب لا بد من ان يكون فاعلا للقبيح وذلك انا قد بينا ان العقلاء لا يعلمونه
فاعلا القبيح اذا لم يفعل ما وجب عليه ومع ذلك فيعلقون الذم بانه لم يفعل ما
وجب عليه ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال ان تعلق الذم بالقبيح من حيث
كان فاعلا للقبيح لا بد من ان يكون تاركا لما وجب عليه والذم وبترك الواجب
لا بفعل القبيح ولا له ان يقول من لم يفعل ما وجب عليه يقال انه اساء بانه
لم يرد الوديعة ولم يفعل ما وجب عليه فمن اين ان الاساءة لا تكون الا فعلا

ولو جاز ما قالوه لجاز تعليق الذم بمن فعل القبيح على انه ترك الواجب من حيث
قالوا فيه انه لم ينصف ولم يعدل دليل آخر وهو انه قد ثبت ان الله تعالى
لو لم يفعل الثواب واللطف لا يستحق الذم والترك بما يجوز عليه تعالى فينسب
استحقاق الذم الى ترك هذه الواجبات كما قيل فينا فيجب ان يكون حق
استحقاق الذم انه لم يفعل ما وجب عليه وليس لهم ان يدعوا انه تعالى اذا
لم يفعل الثواب قبح التكليف لان التكليف قد تقدم ووقع وتكاملت شروطه
حسنه فلا يجوز ان ينقلب الى القبح لامر مستقبل ولا لهم ان يعترضوا بان
التكليف انما يحسن اذا علم المكلف تعالى انه متى اطاع المكلف فعل به الثواب
فمتى اطاع ولم يفعل الثواب دل ذلك على انه في حال التكليف لم يكن عالما
بانه يثيب المكلف متى اطاع فيكون التكليف في حال وقوعه قبيحا لتعريه من
الشرط الذي لا بد منه وذلك ان من شان من لم يفعل الواجب عليه ان
يستحق في الحال ذما ما كان يستحقه من قبل ولو كان الامر على ما ذكروه لكان
تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لا يستحق ذما في حال الاخلال بالواجب وانما
يكشف ذلك من استحقاق الذم على اصل التكليف وهذا ينقض ما استقر في العقول
من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذم في الحال ولا فرق بين من نقض
هذه الجملة وبين من نقض وجوب استحقاق الذم على الاخلال بالواجب على
الجملة دليل آخر ومما يدل على ان الذم يستحق بان لا يفعل الواجب انه قد ثبت
جواز خلو القادر منا من الاخذ والترك وثبت انه يجوز مع ذلك ان يذم
اذا اخل بالواجب ولا وجه يستند استحقاق هذا الذم اليه مع ما فرضناه من جواز

خلوه من الاخذ والترك الا ما ذهبنا اليه من كونه غير فاعل للواجب واذا
ثبت بطلان ما ذكرناه ان حسن استحقاق الذم على ان لا يفعل الواجب شرط العقاب
ايضا يتحقق بذلك لان جهة استحقاق الامرين واحدة وان كان العقاب
شرط زايد ويجب الا ان نبين جواز خلو القادر من الاخذ والترك وكان
ابو علي يذهب الى ان القادر بقدرة لا يخلو من فعل المباشر او ضده
اذا لم يكن ممنوعا ويجوز ان يخلو من ذلك في المتولد والصحيح خلاف ذلك
والذي يدل عليه انه لو كان القادر منا لا يخلو من الاخذ والترك لكان وجوب
ذلك يرجع الى كونه قادرا وهذا يقتضي ان يكون متى لم يفعل الشيء فلا بد
ان يكون فاعلا لضده ومعلوم خلاف ذلك لانه يعد غير فاعل فينا الحركة ولا
ضدها من السكون مع وجود كل واحد منهما فان قيل ومن اين ان الحكم الذي
ذكرناه لو وجب لرجع الى كون القادر قادرا وما انكرتم ان يرجع ذلك الى
القدرة او محلها قلنا صحة الفعل لا شبهة في رجوعها الى القادر من حيث كان
قادرا ووجوب ان يفعل احد مقدوريه حكم زايد على الصحة فيجب رجوعه
الى من رجعت الصحة اليه وذلك يحقق تنافي القادرين في هذا الحكم الراجع
الى مجرد كون القادر قادرا على ان هذا الحكم لو رجع الى القدرة لاستوى فيه
المتولد والمباشر لانهما معا من مقدوري القدرة ولو عاد ايضا الى المحل
لوجب ما ذكرناه لان محل القدرة قد يكون محلا للمتولد كما يكون محلا للمباشر
دليل اخر ومما يدل عليه انا نعلم تصرفنا الناس في اسواقهم ولا يريد ذلك
ولا نكرهه وهذا يقتضي جواز خلو القادر بقدرة من الاخذ والترك و

ان يدعوا ان هناك اعراضا هو ضدهما وذلك ان هذه الاعراض التي يدعى
اذا كان ضدا للارادة والكراهة فيجب ان توجد الا في الحي وان يجدها من نفسه
حتا ووجد ذلك في كونه مريدا وكارها وقد علمنا انا لا نجد هذه الجملة
ولانسب دليل اخر ومما يدل ايضا على ما قلناه انا قد علمنا ان القوي الذي
لا يمكن الضعيف تحريك يده في حال تيقظه يمكن هذا الضعيف تحريكها
في حال نومه وهذا يبطل قولهم ان القادر لا بد ان يفعل احد مقدوريه
في حال علمه وسهوه لان النائم القوي لو كان يفعل ما ادعوه لامتنع
على الضعيف تحريك يده في حال نومه ولساوت حال النوم حال اليقظة
وليس لهم ان يقولوا انما جاز ذلك لان القوي في حال تيقظه يعتمد بيده
فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولد وليس لهم ان يقولوا ذلك للنائم
والجواب ان المنع من الحي انما هو بضده او ما يجري مجراه والمتولد كالمباشر
في انه ضد للحركة فيجب ان يقع المنع بكل واحد منهما ولا لهم ان يقولوا ان المستيقظ
اذا اعتمد بيده انضاف ما يتولد فيها من السكون الى السكون المباشر فزاد
على مقدور الضعيف وليس كذلك حال النوم وذلك ان كثرة السكون
في اليد انما يكون بما ذكروه من الاعتماد وبان تكثر القدر وتتضاعف
فيفعل الجميع من اجزاء السكون ما يكثر عدده ولو فرضنا النائم اقوى مما
هو باضعاف مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف
ليده فعلمنا انه لا تاثير لما ذكروه واعلم ان خلو القادر من الفعل
وضده يتعلق بالدواعي وان لم يكن له داع الى ان يفعل الفعل او ضده

لم يخرجه كونه عالما ان يفعل كل واحد منهما ومتى قويت دواعيه الى فعل
احدهما فلا بد من ان يفعله والصحيح ان من لم يفعل الواجب وفعل له تركا انه
يستحق الذم على الوجهين معا لان كل واحد من الامرين جهة في استحقاق
الذم فلم يجز ان يختص الذم باحدهما دون الاخر فاما تضاعف الذم وتزايده
فينظر فيه فان كان هذا المخل بالواجب لا يتمكن من الاخلال به الا بان يفعل
الترك مثل من وقف في دار مغصوبة فانه لا يتمكن من ان يخل بالواجب عليه
من الخروج منها الا بان يفعل في نفسه فعلا قبيحا من سكون او غيره فمن
هذه حاله يستحق الذم والعقاب على الاخلال بالواجب والترك ولا يستحق
على الترك ذما زايدا على ما يستحقه لو لم يفعل هذا الترك واخل بالواجب و
الوجه في ذلك انه غير متمكن من ان يخل بالواجب من دون ان يفعل هذا
الترك فصار الترك غير منفصل من الاخلال فالذم عليهما واحد وان كان
يتمكن من الاخلال بالواجب من غير ترك قبيح مثل ان يكون مستلقيا في الدار
وقد امره صاحبها بالخروج بعدما كان اذن له في الاستلقاء فهذا متى
فعل هذا الترك يستحق ذما زايدا على ما يستحقه لمجرد الاخلال بالواجب
من غير فعل الترك القبيح فللترك حكم نفسه فاذا ضمه الى الاخلال تزايد عقابه

باب في احكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل احواله

قد تقدم ذكر حد العقاب والدلالة على صحته فاما ما به يستحق العقاب
فهو ما يستحق به الذم مما قدمنا ذكره وهو فعل القبيح وان لا يفعل الواجب
ولا بد في العقاب من زيادة شرط على وجه استحقاق الذم وهو ان يكون

فاعل القبيح او المخل بالواجب مختارا على ما فيه منفعة ومضرة ففعل
الواجب لانا لو لم نعتبر هذا الشرط ادى ذلك الى ان يكون القديم سبحانه وتعالى
لو فعل القبيح تعالى عن ذلك يستحق العقاب ولا اعتبار بقول من يعتذر في
ذلك بان يقول انه جل وعز لا يصح فيه استحقاق العقاب لان ذلك
اذا لم يصح فيه فيجب ان لا يصح منه ان يفعل الموجب لاستحقاق العقاب فبان ان
اشتراط ما ذكرناه واجب وانما استحق فاعل القبيح والمخل بالواجب العقاب
والذم اذا كان متمكنا من التحرز من ذلك اما بان يكون عالما بقبح القبيح و
وجوب الواجب ومتمكنا من العلم بذلك لانه مع كل واحد من الوجهين
يتمكن من الاحتراز من فعل القبيح والاخلال بالواجب فاما الدليل على استحقاق
العقاب من طريق العقل فالذي اعتمد فيه على انه تعالى اوجب علينا الواجبات
على الوجه الشاق علينا مع امكان التعري هذا الايجاب من المشقة وانما
عرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب ومجرد النفع غير كاف
في حسن ايجاب الفعل وانما يؤثر في ايجابه حصول الضرر في الاخلال فيجب بهذه
الجملة ان يكون على المكلف ضرر في الاخلال بالواجب ودلوا على ان مجرد
النفع لا يكفي في ايجاب الفعل بان النافلة لا يحسن ايجابها وان كان في
فعلها ثواب من حيث لم يكن في الاخلال بها ضرر وكذلك المكاسب في ضروب
التجارات لا يحسن ايجابها لمجرد النفع والحسن ذلك اذا كان في تركها ضرر
ويمكن الاعتراض على هذا الكلام بان يقال لما انكرتم انه يكفي في حسن الايجاب وجه
وجوب الافعال لانه تعالى بالايجاب انما علمنا وجوب الافعال علينا

وانما يجب علينا لوجه وجوبها فالايجاب انما يحسن لهذه الوجوه باعيانها
واما جعله تعـ شاقا فبازاء المشقة التعريض للثواب والايجاب لما حسن
لوجه الوجوب واما النافله وانما لم يحسن ايجابها لانه ليس لها وجه وجوب
كما ان للواجبات وجوها معقوله يجب منها كونها ردا للوديعه وقضاء
الدين وما اشبه ذلك وكذلك التجارات لا وجه لها يجب من اجله وقد
استدل ابو هاشم على ان العقاب يستحق بان الله تعـ فعل في المكلف شهوة
القبيح فلو لم يعلم المكلف انه يستحق على موافقة القبيح ضرر لكان الله تعـ قد
اغراه بالقبيح لان الذم لا يحفل بمثله وليس بضرر والصواب على ترك
القبيح متاخر فلا يترك الوصول الى المنافع العاجله وهذا ايضا يمكن
اعتراضه بان الاغراء يزول بتجويز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح
زايدا على الذم وهذا التجويز كاف في الزجر ومخرج عن الاغراء ويلزم على هذا
ان يكون الله تعـ مغريا بالقبيح للمكلفين في زمان مهلة النظر وقبل
ان يعرفوا الله تعالى ويعلموا ان العقاب يستحق من جهته فلما لم يكونوا عند
احد مغرين لتجويز استحقاق العقاب فكذلك القول في غيرهم وليس ان يمتنع
يقال ان فوت الثواب بفعل القبيح يخرج المكلف من الاغراء لانه يعلم
انه يفعل القبيح يفوته النفع العظيم من الثواب وفوت المنافع كوصول
المضار في الدعاء والصرف فاما ما ذكره ابو هاشم لتاخر الثواب فيما تاخر
الا كتاخر العقاب فان كان العقاب مع تاخره الممدد زاجرا ومخرجا
من الاغراء فكذلك فوت الثواب فان استدل مستدل منهم على استحقاق

العقاب بالعقل بان الخاطر انما يلقي الى المكلف اذا نبهه على النظر انك
لا تامن ان يكون لك صانع وانك تستحق العقاب على القبيح منه فاذا
عرفته وعرفت انه يعاقب على القبيح كنت اقرب الى تجنب القبيح وهذا يدل
على ان بالعقل يعلم استحقاق العقاب فالجواب عنه ان الخاطر انما يقول
له اذا عرفت الصانع عرفت انك تستحق ان يعاقبك على القبيح وليس في جملة
ما يورده الخاطر كيف يعرف ذلك اذا عرفت الله تعـ وهل تعرف استحقاق
العقاب بدليل عقلي او بطريق سمعي ولا اشتباه في انه لا يصح ان يعرف استحقاق
العقاب الا بعد ان يعرف الله تعـ لكن كيف يعرف ذلك اذا عرفت الله
هل بالسمع يعرفه او بالعقل ولا ينكر ان يكون الطريق معرفته السمع بعد معرفته
بالله تعـ والصحيح في استحقاق العقاب على القبيح التعويل على الاجماع والسمع ولا
خلاف بين المسلمين في ان القبايح يستحق عليها العقاب الشديد الذي
هو ضرر محض وانما اختلفوا في دوامه وبعضه على ما سياتي في موضعه باذن
باذن الله تعـ والمختص بان يستحق ان يفعل العقاب هو تعالى دون من سواه
من العباد وخالف في ذلك ابو علي الجبائي فزعم ان بعضنا يستحق على بعض
العقاب واذا كنا قد بينا ان طريق معرفة استحقاق العقاب على الافعال
في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق الى تحقيق من يستحق ان يفعله يجب ايضا
ان يكون السمع ولا خلاف في ان الله تعـ هو المختص بذلك والاجماع قد
سبق خلاف ابي علي في هذه المسئله ويمكن ان يعتمد في ذلك على ان السمع
قد ثبت انه تعـ هو المنفرد باستحقاقه عليه دون العباد وفي مقابلة الثواب

العقاب فيجب ان يكون تعالى هو المنفرد باستحقاق استيفائه الا ترى
ان المدح لما كان في مقابلة الذم استحق ان يفعل كل واحد منهما كل
من استحق ان يفعل الآخر ويمكن ايضا على ان العقاب اذا ثبت استحقاقه
وكان لا بد من استحقاق ثبات مستحق لان يفعله والاشبه كونه مستحقا
وعلمنا على ان العباد لا يجوز ان يستحق بعضهم ان يفعل العقاب ببعض
لان ذلك يؤدي الى عموم ذلك العقلاء كما عم حسن الذم على القبيح لهم
وذلك يؤدي الى ان يحسن ان يعاقب العاصي كل موجود من الخلق و
من سيوجد ويؤدي الى فعل زيادة على المستحق من العقاب واذا لم يجز
ان يستحق العبد ان يفعله فلا بد من مستحق ثبت انه تعالى المنفرد به وليس
لاحد ان يدعي ان استحقاق العقاب مختص بالاساءة اليه دون غيره
وذلك ان الاساءة انما استحق العقاب عليها لقبحها لانها لو انفردت
بالقبح عن كونها اساءة لا يستحق عليها العقاب ولو انفرد كونها اساءة
عن القبيح تقديرا لم يستحق عليها العقاب وهذا يبين ان الاساءة كغيرها
من القبائح في ان القديم تعالى هو المختص باستحقاق ان يعاقب عليها وتعلق
ابي علي بان ولي الدم يستوفي القود في القتل وهو عقوبة وليس بمعتمد لان
ذلك انما يرجع فيه الى السمع دون العقل واستيفاء الولي لذلك لا يدل
على انه حق من حقوقه كما ان استيفاء الامام له لا يدل على انه حقه وانما
المصلحة تعلقت به وكيف يستحق الابن العقوبة على هذه الجناية وهي على
الاب دونه واسقاط ولي الدم القود القتل وسقوطه باسقاطه

لا يدل على ان القتل حق من حقوقه بل ذلك تابع للسمع والاسقاط من الولي
كاشف عن تغير المصلحة في استيفائه لذلك فلهذا اسقط العقاب في الدنيا
واجل الى الآخرة ولا دليل في العقل على دوام العقاب كما قلنا مثله
في الثواب وهذا ابين في العقاب ولان الثواب يدل العقل عندنا على
استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام ولا انقطاع والعقاب ليس في العقل
دلالة على الدوام على استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام فكيف يدل
على كيفيته في دوام او انقطاع وقد تكلمنا فيما مضى على حملهم الثواب في الدوام
على المدح وحملهم العقاب في الدوام على الذم بما فيه كفاية وان تعلقوا
في دوام العقاب بانه متى جوز انقطاعه لحق العاقب بذلك داخل وكل
عقابه مشوبا وخرج عن صفته فقد تكلمنا على ذلك في دوام الثواب و
سيأتي فيه هذا الكلام في التحابط ما نوقف عليه بمشية الله تعالى والذي
نذهب اليه ان عقاب الكفر دائم لانه لا خلاف بين الامة في دوامه
واما عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل على دوامه بل قد دلت الادلة
على وجوب انقطاعه على ما سيأتي ذكره ومما يعتمده المخالف في ان المعاصي
كلها يستحق بها العقاب الدائم وان لم تكن كفرا وقارنت الايمان بان
وجه استحقاق العقاب الدائم اذا كان هو قبح الفعل وجب ان يستحق
بكل قبيح العقاب على سبيل الدوام ليس بمعتمد لان الوجه ان كان قبح الفعل
فقد يتزايد العقاب ويتضاعف مع الاشتراك في القبح ولو وجب تبينه
تساوي المستحق من العقاب في كل وقت فالجائز مع التساوي في القبح ان يكون

عقاب احد القبيحين دائما والآخر منقطعا ولا ما يعمهم ونه ايضا في ذلك
من قولهم ان الامة مجتمعة على ان الكافر يستحق بمعاصيه كلها العقاب
الدائم على المباحات لان مضامة الكفر للمباح لمضامته للمعاصي فان
اثر في البعض اثر في الجميع ليس بشيء صحيح لانا نخالف في الاجماع الذي ادعوه
ولا نسلمه والذي وقع الاتفاق عليه هو ان الكافر يستحق العقاب الدائم
وهل يستحق الدوام على كل معصية فيه الخلاف على انا لو سلمنا تبرعا
لم ننكر ان يكون معاصي الكافر تقع على وجوه من القبح تقتضي دوام العقاب
وان لم يجب وقوع مثل ذلك ممن ليس بكافر ويكون كونه كافرا دليلا لنا
على دوام عقاب معاصيه لا انه وجه مؤثر وهذا كما نقوله كلنا في ان
كل طاعة من طاعات النبي ص اكثر ثوابا من طاعة احدنا لا لان
كونه نبيا مؤثرا في ذلك لكنه دليل على انه يختار من الطاعات الا
ما هذه صفته فلا اعتبار فيما يستحق على الافعال بالصور والتجانس
بل بالوجوه التي تقع عليها ولا يلزم على ما قلناه في طاعة النبي ص ان يكون
المباح من فعله مما يستحق به الثواب وتكون النبوة مؤثرة فيه كما اثرت
في طاعته لما ذكرناه من ان النبوة دلالة لنا على ما قطعنا عليه من كثرة
الثواب والمؤثر على الحقيقة الوجوه التي تقع عليها الطاعات فالنبوة
دلالة كما ان كونه كافرا دلالة وليس لهم ان يتعجبوا من ان يكون
اختلاف الوجوه مؤثرا في دوام العقاب لانها كما يجوز ان يؤثر في تزايد
العقاب وتضاعفه يجوز ان يؤثر في دوامه لان الدوام ضرب من التزايد



والتضاعف فصل في ذكر ما يزيل الثواب والعقاب من الوجوه التي
ويدخل في ذلك الكلام في التحابط اعلم ان الثواب عندنا لا يزيله
شيء بعد ثبوته والعقاب اذا ثبت فانما يزيله العفو من مالكه والمستحق ان
يفعله ولا يزول الا بذلك فكانه لا يزول الا بسبب منفصل به لانه لا وجه
يقتضي استحقاق زواله وهذه الجملة انما تبين بالكلام على ما يدعى
ابطال التحابط لان مخالفينا يقولون ان الثواب وان كان لا يزول
تفضلا لانه حق عليه تعالى فانه يزول بالندم على الطاعة وبعقاب الكبيرة
الذي يوفي على ثواب فاعلها والعقاب يزول بالتفضل وبالندم الذي
هو التوبة وبزيادة ثواب الطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي
يسمون المعصية صغيرة والذي يدل على نفي التحابط ان نفي الشيء لغيره لا يكون الا لكونه
مضادا او ما جرى مجراه ولا تضاد بين الطاعة والمعصية بل هما من جنس
واحد عندنا وعندهم بل نفس ما يقع طاعة يمكن ان يقع معصية ولا تضاد
ايضا بين الثواب والعقاب لهذا الذي ذكرناه بعينه لان الجنس واحد ونفس
ما كان ثوابا كان يجوز ان يقع عقابا لان الثواب هو النفع الواقع على بعض
الوجوه ولا شيء كان منفعة الا ويمكن ان يكون مضرة بان يرد مع النفار
ولو كان بين الثواب والعقاب تضاد وتناف لما صح ان يتضادا و
هما معدومان لان الضد الحقيقي لا ينفي ضده في حال عدمه وعندهم
ان التحابط يقع بين المستحقين من الثواب والعقاب والمستحق لا يكون
الا معدوما وان شئت ان تختصر هذه الجملة فنقول قد ثبت استحقاق الثواب

بالطاعة فلا وجه يقتضي زواله فيجب ان يحكم باستمرار استحقاقه وسنتكلم
على ما يدعى من الوجوه المزيلة له بدليل اخر ومما يدل على نفي التحابط ان
القول به يوجب فيمن جمع بين احسان واساءة ان يكون عند العقلاء
بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ بان يتساوى ويتعادل ما يستحق من مدح
وذم على احسانه واساءته او ان يكون بمنزلة من لم يحسن ان كان المستحق
على اساءته هو الزايد او بمنزلة من لم يسئ ان كان المستحق على احسانه هو
الزايد ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وقد ذكرنا في كلامنا على الوعيد
من جملة جوابات اهل الموصل دليلين آخرين في نفي الاحباط كان يستدل
بهما الخالدي لم نذكرهما ههنا لان عليهما اعتراضا وفيما ذكرناه كفاية

وقد استدل القائلون بالتحابط باشياء الاول ان الثواب من شانه ان
يقارنه التعظيم والتبجيل ولا يستحق الا كذلك والعقاب ايضا يستحق على طريق
الاهانة والاستخفاف ومعلوم استحالة تعظيم احدنا لغيره واستخفافه
به في حال واحدة وانما يتعذر ذلك اذا تكاملت له شروط ثلثة الاول
ان يكون الذام والمادح واحدا والثاني ان يكون الممدوح او المذموم
ايضا واحدا الثالث ان يكون الوقت واحدا واذا تعذر فعل شيء تعذر
استحقاقه لان الاستحقاق مبني على صحة الفعل فيقال لهم ما ادعيتم انه
معلوم فيه منا الخلاف فان ادعيتم الضرورة فالعقلاء لا يختلفون
وان استندتم الى دليل فاذكروه وبعد فليس يخلو ما ادعيتم تنافيه من المدح
والذم والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان او ما يعتقد في القلب

فان كان الاول فمعلوم انه جايز لان احدنا لا يمتنع ان يمدح غيره على فعل
بلسانه ويذم على فعل اخر بما يكتبه ويخط يده ولو خلق له لسانان لتاتى
منه ان يمدح باحدهما ويذم بالاخر فعلم انه حيث يتعذر انما يتعذر لشيء
يرجع الى الالة يوضح ما ذكرناه ان بالكلام الواحد لا يجوز ان يذم زيدا
ويمدح عمرا في حال واحدة وان كان لا تنافي عند خصومنا بين ذلك لان
من شرطهم في التنافي ان يكون الممدوح والمذموم واحدا فعلم ان التعذر
انما هو لشيء يرجع الى الالة وان ارادوا بالتعذر ما يرجع الى القلب ففيه
الخلاف ولو قلنا ان المعلوم خلافه لكنا اقرب الى الحق منهم على انهم ادعوا
فيما يتعذر حصول شروط ثلثة ولو انصفوا لاشترطوا رابعا لوقع الوفاق
وارتفع الخلاف وهو ان يكون الفعل الذي به المدح والذم واحدا على ان
دعوى تنافي الذم والمدح مع تغاير متعلقهما ظاهرة البطلان لان ساير المتنافيات
انما يتنافى بان يتعلق كل واحد بمتعلق الاخر واذا فزعوا الى ان يقولوا ان الذم
والمدح لا يتعلقان على الحقيقة كتعلق العلم والارادة وانما يتجوز بذكر
المتعلق فيهما كان ذلك اقوى في لزوم الكلام لهم لان المتعلق على الحقيقة اذا
كان لا يتنافى ويتضاد مع تغاير متعلقه فالاولى ان لا يكون ذلك فيما هو
مشبه به وبعد فليس يخلو ان يكون وجه التعذر الذي ادعوه هو لما يرجع
الى المعظم المستخف به او لشيء يرجع الى المعظم المستخف فان كان الاول فقد
كان يجب استحالة ذلك من فاعلين لان ما يرجع الى المفعول به لا يختلف
تعذره على الفاعل الواحد والاثنين كالحركة والسكون وفعل كل ضدين

في حال واحدة ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلا خلاف وان كان
وجه التعذر لما يرجع الى الفاعل فقد بينا انه تبينا في ذلك لا فيما يرجع
الى القلب ولا فيما يفعل باللسان ولا شبهة في الاعتراف بالنعمة وتوطين
النفس على الذم بها وقد بينا ان الجمع بين ذلك بكلام واحد انما يتعذر
لشيء يرجع الى الاله وليس لهم ان يدعوا ان امتناع ذلك وان لم يكن للتضاد
فهو لاجل الدواعي والصوارف لشيء يرجع الى الاله وليس لهم ان يدعوا ان
امتناع ذلك وانما يدعوا الى تعظيم زيد تصرف عن الاستخفاف به وذلك
بانا لا نسلم ان الدواعي الى اعظام زيد صارف عن اهانته على كل حال
وانما يكون ذلك صارفا لمن عرضه نفع زيد ومسرته او كان ممن يتعدى اليه
منفعته ومضرته فاما من كان عرضه فعل المستحق به سواء ضره او نفعه وكل
ممن لا يتعدى اليه منفعته ولا مضرته فاما من كان عرضه فعل المستحق به سواء
ضره او نفعه فغير ممتنع ان يفعل به الامرين ولا يصرفه فعل احدهما عن فعل
الاخر واي فرق بين من ادعى ذلك في المدح والذم وبين من ادعاه في الالم
واللذة والمنفعة والمضرة وادعى ان احدهما صارف عن فعل الاخر ولا خلاف
بيننا في ان فعل الالم واللذة في الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير
غير متناف وعند ابي هاشم خاصة ان المحسن يستحق باحسانه الشكر مع ضرب
من التعظيم وان كان كافرا او صاحب كبيرة مستحقا للعقاب والاستخفاف
فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا عنده فاي
فرق بين الامرين فان قيل التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم

المستحق على الطاعات لانه يلتفت الى تدريق منه لان التعظيم انما نافى الاستخفاف
فلاجل انه تعظيم وذلك استخفاف لا لشيء يرجع الى الاسباب فان جاز
اجتماعهما في موضع اخر على النعمة ولهذا ذهب ابو علي الى ان استحقاق العقاب
يحبط الشكر المستحق على النعمة فان قيل موضع الشبهة غير ما ذكرتموه وهو انكم
قد حددتم المدح بما انبا عن عظم حال الممدوح والذم بما انبا عن اتضاع
حال المذموم ومعلوم تنافي الامرين لان الحال الواحدة لا يجوز ان
تكون عظيمة متضعة ومعنى احد الامرين يقتضي نفي معنى الاخر قلنا انما
اردنا بان حد المدح ما انبا عن عظم حال الممدوح والذم ما انبا من اتضاع
حاله الاشارة الى الحالتين له احدهما عظيمة والاخرى وضيعة وليس
المرجع بالامرين الى حالة واحدة فيثبت التنافي بينهما وليس يمتنع للشخص الواحد
حالة رفيعة وحالة اخرى هابطة دنية طريقة اخرى لهم ومما استدلوا
به ان من حق الثواب والعقاب ان يكونا صافيين غير مشوبين فلو استحقا
في الحالة الواحدة لم يخل من ان يستحق فعلهما على الجمع او على البدل فان
جمع بينهما خرجا عن الصفة الواجبة لهما من الخلوص والصفا وان فعلا
على البدل لم يكن ذلك لان ايهما قدم على صاحبه فالمفعول به منتظر
لوقوع الاخر وذلك يقتضي المشوب ونفي الخلوص والخروج عن الصفة
الواجبة واذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما كالضدين فيقال لهم اما العقل
فغير دال على ان الثواب يجب ان يكون صافيا خالصا وكذلك العقاب ومن
ادعى في ذلك دليلا عقليا لم يجده والذي دل عليه الاجماع ان الثواب

لا يمتزج بالعقاب ولذلك العقاب وعلم ايضا بالاجماع ان الثواب الواصل
الى مستحقه لا يجوز ان يعقبه ثواب ومع هذا فليس بواجب اذا انقطع العقاب
الثواب ان يكون المعاقب في راحة ولذة وان تخرج عقابه عن صفته التي يستحق
عليها لان الله تعالى يجوز ان يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه على ان
للعاقب يعاقب اهل النار سهلا بما هو فيه عن الافكار ولو قيل ايضا ان
علم اهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة يعتد بمثلها لان الذي
هم فيه من ضروب الالام وفنون المكاره يمنعهم من الانتفاع بهذا العلم ويجري
مجرى ما يقوله جماعتنا ان علم اهل الجنة الضروري بالله تعالى وانما يكون الجزاء
بشارة لاهل الجنة دون اهل النار وان كان قد سقط عن الكل كلفة النظر
في المعارف من حيث الاضطرار لاهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه
المشقة اليسيرة التي يعتد بها اهل الجنة على ان اهل النار يعلمون حصول اعدائهم
معهم في العقاب وان بعض احبائهم واولادهم في النعيم المقيم وهذه راحة و
لذة مخففة عنهم فاي شيء قالوا في هذا من ان الله تعالى يشغل عنه ويلهي ومثله
لا يعتد به قلنا فيما سالوا عنه نظيره فاما قولهم ما استحال فعله استحال استحقاقه
فصحيح اذا اريد ان ما استحال فعله استحال استحقاقه على الوجه الذي استحال
الفعل عليه والثواب والعقاب انما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع فاستحقاق
فعلهما على الجمع لا يصح ولا يمتنع ان يفعلا على سبيل البدل فالاستحقاق لهما
على البدل جائز وليسا في ذلك باكثر من الضدين اللذين يستحيل فعلهما على
الجمع ويجوز على البدل فالقدرة تتعلق بفعلهما على البدل دون الجمع فان

تعجبوا من ان يكون معاقبا من حال هو فيها يستحق الثواب والتعظيم قلنا
اعجب من ذلك ان يكون في حال يستحق فيها بعينها الثواب الخالص الصافي
مكلفا متحملا للمشاق او ميتا ترابا في قعر القبر لان المكلف عندكم يستحق
الثواب عقيب فعل الطاعة وبينه وبين الوصول الى الثواب احوال كما انه في
الثواب طريقة اخرى لهم قالوا من المعلوم ضرورة قبح الذم على الاساءة
الصغيرة لكسر قلم لمن له من الاحسان العظيم والنعمة كتخليص النفس من الهلاك
والاغناء بعد الفقر والاعزاز بعد الذل وتلك الاساءة وان صغرت في جنب
الاحسان فان انفردت لحسن الذم عليها ولا وجه لقبح الذم في هذه الحال
الا لانه سقط واحبط واذا ثبت ذلك في الذم والمدح ثبت مثله في الثواب
يقال لهم نحن نخالف فيما ادعيتم انه معلوم وليس يمتنع ان يذم بالاساءة
الصغيرة فاعلها وان استحق المدح على الاحسان الكثير ولو كان هذا ضروريا
لاشتركنا فيه ومما يبين صحة ما ذكرناه ان هذا المسيء بالاساءة الصغيرة
في جنب الاحسان العظيم لو ندم على احسانه يحسن بلا اختلاف بين العقلاء
ان ندم بتلك الاساءة التي لم يستحقوا ان يذموا بها في جنب ذلك
الاحسان وهذا يدل على ان المستحق على تلك الاساءة باق ما انحبط
ما انحبط بذلك الاحسان لانه لو كان انحبط لما عاد فليس من مذهب مخالفينا
ان المنحبط من الثواب او عقاب يعود بعد زواله فان قالوا كل احد
يعلم ضرورة ان حكم هذا المسيء الحقير من الاساءة اذا انفردت بخلاف
حكمه اذا قارنه الاحسان العظيم قلنا لا شبهة في اختلاف الحكم لانه

مع الانفراد يستحق الذم المحض والتعنيف الصرف واذا قارنت الاحسان
استحق المدح العظيم والتعظيم الكثير مضافا الى ذلك ثم نحن نفرض موضعا ندعي
فيه العلم الضروري يدل على بطلان مذهبهم في الاحباط ونجعله لظهوره
الاصل ونحمل عليه ما عداه فنقول قد علمنا انه يحسن ممن بعض
الناس باحسان واساء اليه لا يظهر زيادة احدهما على الاخر ان يمدحه
على احسانه ويذمه على اساءته ويقول له في المحافل قد احسنت الي في كذا
ويمدحه ويشكره ثم يقول لكنك اسات في كذا ويعتقده ويبكته فلو تجرد
احسانك لخلص لك مدحي وشكري وهذا يدل على اجتماع الاستحقاقين
وبطلان ما يدعونه من التحابط واذا اجتمعا في بعض المواضع علم فساد
ما يدعى من التنافي وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغمض من المواضع ثم
لو سلمنا تطوعا وتبرعا قبح ذم كاسر القلم اذا كانت له النعم العظيمة لم يجب
ما ادعوه من ان القبح انما هو لسقوط المستحق لان ههنا مواضع كثيرة يقبح
فيها المستحق وان كان ثابتا لم يسقط الا ترى ان فعل الثواب عقيب الطاعة
والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقتض ذلك سقوط الاستحقاق بل الاستحقاق
ثابت لا محالة بلا خلاف بيننا وفعل المستحق قبيح وكيف يجعلون قبح فعل الذم
في الموضع الذي تعلقوا به دلالة على سقوط وزوال استحقاقه فانه لو
ثبوت المستحق يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال استحقاقه الا ان يعرض
عارض ولا يمنع مانع معقول والمستحق من الثواب والعقاب انما يقبح فعلهما
عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول وهو اقتضاء ذلك الالجاء

١٠٥

وبطلان التكليف والغرض به وقبح فعل الذم لكاسر القلم لا وجه له يعقل
الا زوال الاستحقاق قلنا قد بطل ان يكون قبح فعل الشيء دلالة على بطلان
استحقاقه على كل حال هو الذي قصدناه ولم يبق الا ما طالبتنا بذكره من
قبح ذم كاسر القلم على التفصيل كما اشرتم ثم انتم الى قبح فعل المستحق على الطاعة
والمعصية عقيبهما وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم لنا وليس يمتنع
ان يعلم على الجملة انه لا بد له من وجه قبح ذلك غير سقوط المستحق وزواله و
ان لم يتفصل لنا لان علم الجملة ههنا كاف في التكليف وله نظاير كثيرة
وقد علمنا ان هذا المنعم بالنعم الكثيرة لو ندم على نعمه لحسن ممن كسر قلمه ان
يذمه على ذلك لا محالة على ما تقدم ذكره فلولا ان الذم بكسر القلم ثابت
الاستحقاق لما حسن بعد الندم على النعم لان ما انحبط لا يعود عندهم ولا
يحسن فعله بعد انحباطه واذا علمنا بهذه الطريقة بثبوته وعلمنا على ما
سلمناه تبرعا قبح فعله علمنا ان هناك وجها له قبح غير زوال الاستحقاق
ومما قيل لهم في الرد على ما يعلقون به من بطلان الذم اليسير في جنب المدح
الكثير انا نعلم ضرورة حسن مدح من كان على صفات كثيرة تقتضي المدح
والتعظيم مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب وان حسن ذمه على خلق
مذموم يكون عليه مثل ان يكون عجولا سريع الغضب وان احد الامرين وان
كثر لا يمنع من الاخر وهذا انه يقتضي انه لا تنافي بين كثير الذم وقليله
وان احدهما لا يؤثر في صاحبه فان استدلوا على التحابط بقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات وبقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى

وقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله تعـ لئن اشركت
ليحبطن عملك والجواب عن ذلك انه لو كان لهذه الايات ظواهر يقتضي
بطلان ما ذهبنا اليه من نفي التحابط لوجب ان نحمل على خلاف ظواهرها
للادلة العقلية التي لا يحتمل ولا يدخل المجاز فكيف ولا ظاهر لها الا
وهو الى ان يشهد بصحة قولنا اقرب لان الاحباط المذكور في جميع الايات
معلق بالاعمال دون الجزاء عليها وخصومنا يذهبون الى التحابط بين
الجزاء على الاعمال فلا شاهد لهم في شي منها واذا امكننا تاويل هذه
الايات من غير عدول عن ظواهرها كنا اولى منهم بها ومعنى قوله تعـ ان الحسنات
يذهبن السيئات ان من استكثر من الحسنات وداوم على فعلها كان ذلك لطفا
له في الامتناع من السيئات وهذا تاويل يوافق الظاهر ولا يحتاج معه الى ان
يقول ان جزاء الحسنات يذهبن جزاء السيئات واما تاويل الايات الباقية
فمبني بما تقدم وهو ان ابطال العمل واحباطه عبارة عن وقوعه على الا
على خلاف الوجه المنتفع به لان احدنا لو جعل لغيره عوضا على نقل تراب
او غيره من موضع الى غير موضع معين لكان انما يستحق العوض اذا نقله الى ذلك
المكان المعين ولو نقله الى غيره لقيل احبطت عملك وابطلته وافسدته
من حيث اوقعته على وجه لا يستحق به نفعا واعدلت عن الوجه الذي يستحق
معه النفع ومعلوم انه هاهنا ما كان يستحق شيئا فابطله واحبطه بل
المعنى ما ذكرناه فلما كانت الصدقة انما يستحق بها الثواب فيقال بطلت وكذلك

رفع الصوت على صوت النبي صـ لو وقع على سبيل الاجابة له والمسارعة
الى امتثال امره لا يستحق به الثواب واذا وقع على خلاف ذلك بطل النفع
واحبط وكذلك لمن عبد مع الله تعـ شريكا يوصف عمله بالبطلان والاحباط
لانه وقع على وجه لا ينتفع به ولو اخلص العبادة لله تعـ واوردها لا
ينتفع بها فان قيل قد ادعيتم ان العقاب يسقط باسقاط مالكه
على وجه التفضيل فدلوا عليه قلنا الدليل على ذلك ان العقاب
حق لله تعـ اليه التصرف فيه القبض والاستيفاء والاسقاط لا يقتضي
اسقاط حق منفصل لغيره فيجب ان يسقط باسقاطه كالدين لان الدين
انما يسقط عند اسقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات يبين ذلك
انه لو لم يكن اليه اسقاطه لم يكن اليه قبضه واستيفاؤه لان كل ذلك
تصرف في هذا الحق فمن ملك بعضا ملك الجميع ومن لم يملك بعضا لم يملك
الجميع الا ترى ان الطفل لو اسقط حقه من دين على غيره لما سقط وان
كان حقا له لان التصرف في هذا الحق بالقبض والاستيفاء ليس اليه بل
الى وليه وهو محجور عليه في هذا الحق وانما شرطنا في صدر الدليل
ان يكون حقا له حتى لا يلزم اسقاط الحقوق عليه كالثواب والعوض باسقاط
مستحقه وشرطنا التصرف بالقبض والاستيفاء ليثبت له الولاية ولا يلزم
سقوط الثواب او العوض باسقاط مستحقه لان الولاية في الثواب
والعوض الى غير المستحق وهو الله تعـ وشرطنا ان لا يتعلق بحق لغيره منفصل
احترازا من سقوط الذم المستحق على القبيح لقبحه باسقاطنا لان هذا الذم

تابع للعقاب ولا يجوز دوا له مع ثبوت العقاب فلو سقط باسقاطنا
لسقط العقاب وهو حق لغيرنا منفصل وراعينا الانفصال لان الذم
يسقط باسقاط العقاب لانه تابع له ولا يسقط العقاب باسقاط الذم
لانه اصل متبوع كسقوط كل حق يتعلق بالدين من اجل وخيار وغيرها
عند سقوط الدين ولا يسقط العقاب باسقاط الذم لان العقاب ليس بتابع
للذم على ان الذم ليس بحق خالص لنا لانا متعبدون به وفيه صلاح الغير
لنا فهو كانه حق علينا من هذا الوجه ولانه ايضا مما يردع المفعول به وكانه
حق له ولم يخلص كونه حقا لنا كالدين وما اشبهه وان شئت ان تقول في اصل
العقاب حق لله تعالى اليه قبضه واستيفاؤه يتعلق باستيفائه ضرر فوجب
ان يسقط باسقاطه كالدين ولا يلزم ايضا الذم لانه ليس مما يضر استيفاؤه
ولان الذم ايضا حق للفاعل والمفعول به على ما قدمناه فاذا ثبت ان العقاب
يسقط باسقاط الله تعالى فيجب ان يكون حسنا في كل موضع اشفقت عنه وجوه
القبح لانه من جملة التفضل والاحسان وفي حكم ايصال المنافع على سبيل التفضل
فكما لا بد في ذلك من اشتراط انتفاء وجوه القبح فكذلك ههنا وعفو الله
تعالى عن المذنبين في الآخرة تفضل باسقاط ضرر عظيم عنهم ولا وجه يعقل
فيه من وجوه القبح فيجب القضاء بحسنه ودعوى من يدعي انه مفسدة او اغراء
بالذنوب باطلة لان العفو انما يقع في الآخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة
فيه اللهم الا ان يقال ان الاطماع في العفو فيه اغراء بالذنوب في الدنيا
ومفسدة وهذا غير صحيح لان في المكلفين من يكون مع وقوع الطمع في العفو

والتشدد اقرب الى فعل القبيح في الاحوال المختلفة في ذلك وقولهم ان الاطماع
في العفو فيه اغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة وهذا غير صحيح لان في المكلفين
من يكون يقتضي ان لا يكون الله تعالى قد زجر عن المعاصي بغاية الزجر غير
صحيح لانا نقول لهم ومن اين وجوب غاية الزجر عليه تعالى فما ذلك الا دعوى
ثم ما المراد بغاية الزجر اتريدون غاية المقدور فهذا لا يصح لان في المقدور
غايات ما انتهى الزجر اليها وان ارادوا غاية ما يقتضيه الحكمة والمصلحة
فباي شيء علموا ان القطع على العقاب بهذه الصفة ويلزم على هذه الطريقة
ان يخبر الله تعالى بعدد اجزاء العقاب الواقعة بالمكلف في كل حال وتفصيل
ذلك وكيفية وصوله لان ذكر ذلك ازجر لا محالة واذا لم يفعل هذا
فيجب ان لا يكون زاجرا بغاية الزجر واذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العقاب
بالعفو فالعفو ان يقول الله تعالى قد اسقطت عقوبة زيد وسمحت بعقابه
فيسقط بهذا القول العقاب المستحق ويقبح فعله مستقبلا ويجري مجرى سائر
الحقوق من دين وغيره في انه يسقط بالابراء الذي هو القول وعند مخالفينا
في الوعيد انه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه آخر وهو
ان لا يفعله تعالى العقاب والحال حال يحسن فيها استيفاء العقاب غير
انهم يقولون ان هذا الوجه يقتضي اسقاط ما لم يفعل من العقاب في تلك
الحال خاصة دون المستقبل وهذا الوجه غير صحيح لان العدول عن استيفاء
الحق وان كان في الحال حال الاستيفاء لا يدل على الاسقاط الا ترى
ان من لم يستوف الدين منا في وقت حلوله لا يحكم عليه بانه اسقطه

بل نقول اخره والحق ثابت فالا كان العقاب بهذه الصفة فاذا قيل اي
فايده في التاخر والوقت وقت الاستيفاء قلنا لا يمتنع ارتفاع الدواعي
الى الاستيفاء والدواعي الى الاسقاط وليس بعدهما الا التاخر وغير ممتنع
ان يتعلق بالتاخير فايدة كما يتعلق بالاستيفاء ومن هذا الذي
يخفى عليه ان ترك المطالبة بالوديعة في الوقت الذي يجوز ان يطالبه فيه
ليس باسقاط لها ولا مسامحة بها فان قيل قد ابطلتم ان يقع التحابط بين ثواب
الطاعات وعقاب المعاصي فبينوا ان التوبة لا يؤثر في ذلك المستحق من العقاب
قلنا ما دللنا به على نفي التحابط بينا وله هذا الموضع لان التوبة عند مخالفينا
يسقط عقاب ما هي توبته ويحبط كما يحبط الثواب الزايد العقاب الناقص
غير انهم يدعون ان التوبة لم تسقط العقاب لعظم المستحق عليها من الثواب
بل لوجه اخر وهو انها بذل المجهود في تلافي المعصية والدليل الذي قدمناه
في ان الشي لا يحبط غيره الا بعد ان يكون بينه وبين تضاد وتناف يبطل قولهم
ايضا في التوبة لان التوبة اذا لم تؤثر في اسقاط العقاب بكثرة ثوابها
الذي يدعون انه كالمنافي للعقاب فمعلوم انه لا تضاد ولا تنافي بينها
نفسها وبين العقاب فكيف يبطل ما لا ينافيه والعقاب المستحق لا يكون الا
معدوما والموجود لا ينفي المعدوم فان استدلوا على ان التوبة تزيل العقاب
على سبيل الوجوب بانها لو لم يكن كذلك لقبح تكليف الفاسق بعد فسقه لان
التكليف انما يحسن تعريضا للثواب والفاسق مع استحقاقه العقاب لا يجوز
ان يستحق الثواب فيجب ان يكون له طريق الى ازالة العقاب لينتفع باعزله

من ثواب طاعاته وليس ذلك الطريق الا التوبة فيجب ان يكون مسقطة وجوبا
للعقاب قيل قد بنيتم هذا الاستدلال على دعوى نخالفكم فيها وهو ان الفاسق
المستحق للعقاب لا يجوز ان يستحق الثواب بطاعاته حتى يجتمع له الاستحقاقان
وهل الخلاف الا في ذلك وعندنا انه غير ممتنع ان يجتمع له استحقاق الثواب
والعقاب في صاحبه وقد دللنا على ذلك فيما تقدم ولو صح لكم تاثير كل
واحد من الثواب والعقاب في صاحبه وانهما لا يجتمعان لتم ما تذهبون
اليه في التوبة والطريق واحد فكيف تبنون الشي على نفسه وبعد فانا نسلم
لكم هذا الموضع ونتجاوز عنه ونقول انه لا بد اذا كلف الفاسق المستحق
العقاب من ان يكون له طريق الى الانتفاع بطاعاته ولن ينتفع بها الا بزوال
عقابه وقد جعل له الى ذلك طريق وهو اعلام الله تعالى له انه يتفضل عليه
عند فعله التوبة باسقاط العقاب عنه فينتفع حينئذ بثواب طاعاته
ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه وهو ان يكون له طريق الى ازالة العقاب
من ان يكون قبول التوبة واجبا او تفضلا فمن اين وجوبه وغير ممتنع ان
يقال على هذه الطريقة زايدا على ما ذكرناه فما المنكر من ان يكون طريقه
الى ازالة العقاب عن نفسه مع الفسق هو بان يستكثر من الطاعات التي يزيد
ثوابها على عقاب ما معه من الفسق فيسقط العقاب وينتفع بما يفعله من الطاعات
فاذا قيل هذه الطاعات التي يقابل ثوابها لعقاب ذلك الفسق جملة
تكليفه ولا سبيل الى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق قلنا لا بد
من الطاعات التي متى فعلها قابل ثوابها عقاب ذلك الفسق الا ويمكنه



ان ينتفع بثوابها بعينها بان يكون قد تقدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب
ذلك الفسق وكذلك القول في كل طاعة يشار اليها ازال ثوابها عقاب
ذلك الفسق فقد صار في امكانه بهذا التقدير ازالة العقاب من غير جهة التوبة
فاذا قالوا اما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الا ان الانتفاع به
وان كان يتمكن من ذلك بان يقدم الطاعات الكثيرة قبل قلنا وكذلك ما يفعله
صاحب هذا الفسق الكثير عندكم من الطاعات لا يتمكن المكلف الا ان من الانتفاع
بثوابه معه لكنه كان يتمكن من ذلك بان يقدم فقد تساويا في هذا الوجه فان
استدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد وان المعتذر
اليه اذا غلب في ظنه صدق المعتذر تقبح منه الذم على الاساءة ما كان
يحسن منه قبل هذا الاعتذار في الشاهد واذا كان هذا الاعتذار هو التوبة
في المعنى وانما يختص باسم الاعتذار اذا كان واقعا من اساءة بعضنا الى بعض
ولسمى توبة اذا ومعنى القبح فقد ثبت ان التوبة مزيلة للعقاب على كل وجه
قلنا ومن سلم لكم ان المعتذر اليه وان غلب في ظنه صدقه تقبح من المسا اليه ذمه
حتى نسلم على ذلك وجوب قبول التوبة وقد تكلمنا على نظير هذه الطريقة حيث
ادعيتم قبح الذم بكثير القليل لمن عليه النعم الكثيرة وقلنا اننا نخالف في ذلك ولا نسلم
صحته فان ادعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه والضرورات لا تختص
ويجب اشتراك العقلاء فيها ولئن جاز لهم ان يدعوا الضرورة فيما يخالفهم
فيه ادعينا الضرورة في حسن ذم المعتذر وان خالفونا في ذلك وليس يمتنع
ايضا ان نقول على هذه الطريقة لو كان ذم المسيء بالاعتذار قد سقط وبطل

١٠٩ لما حسن منه ان يذم على هذا الاعتذار ولو ود انه لم يفعله ان يذم على تلك
الاساءة التي يقيم الاعتذار عنها فلما حسن بلا شك ممن ينصف اذا ذم
على اعتذاره بالاعتذار ان يذم على الاساءة المتقدمة علمنا ان الذم ما سقط
لانه لو سقط لما عاد وبعد فكيف يجوز ان يسقط شيء عند شيء ولا وجه
يقتضي سقوطه به وهبهم تعللوا في سقوط الثواب بالعقاب والعقاب بالثواب
لما لم يبناهم بالوجه المقتضي لذلك بان يقولوا بان الثواب يقارنه التعظيم
والعقاب يقارنه الاستخفاف والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان
واذا كنا قد بينا بطلان ذلك من اين لهم مثل هذا التعلل في التوبة اذا لم يذهبوا
الى انها تسقط العقاب بزيادة ثوابها واي تناف بين التوبة نفسها وما
يجري مجرى التنافي وبين عقاب الذنوب فان استدلوا على ان التوبة تسقط
العقاب من جهة الوجوب بان التوبة تجب عقلا ولا وجه لوجوبها في العقل
الا اسقاطها العقاب لانه لا يجوز ان يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب
لان النفع لا يدخل الفعل في الوجوب قلنا ومن اين ان التوبة تجب عقلا
وما انكرتم ان يكون وجه وجوبها كونها لطفا في ترك القبيح وفعل الواجب وانما
علم ذلك بالسمع كما علم في امثاله واذا علم بالسمع ان الله تعالى يتفضل عندها بازالة
العقاب لانها قد صارت طريقا الى ازالته ولا فرق بين ان يزول العقاب
عندها وجوبا او تفضلا في انها تجب ليزول العقاب بها عن مستحقه فان قيل
اذا ذهبتم الى ان التوبة انما يزول العقاب عندها تفضلا وانكم انما علمتم
ذلك بالسمع والاجماع فما التوبة التي تعلمون بالسمع ان الله تعالى يتفضل باسقاط

الذنوب عندها قلنا يجب ان يكون التوبة التي يقطع على ان الله تعالى يسقط
عندها العقاب هي الندم على الفعل القبيح والعزم على ان لا يعود الفاعل
الى فعله في القبح وانما قلنا ذلك لان هذه التوبة هي التي اجمع المسلمون بلا خلاف
بينهم على ان العقاب يسقط عندها فاما اذا قارن الندم العزم على ان لا يعود
الى مثله في وجه القبح او في العظم وزيادة العقاب فبين الامة خلاف في ان
العقاب يسقط هاهنا فمنهم من يذهب الى سقوطه وهو ابو علي ومن وافقه ومنهم
من يذهب الى انه لا يسقط وهو ابو هاشم واصحابه وانما ساغ اختلاف القوم
في سقوط العقاب عند هذه المواضع لانهم ذهبوا الى ان التوبة توجب اسقاط
العقاب فيجب ان يكون العزم منتا ولا جهة استحقاق العقاب من القبح المجرد او
وجه القبح واذا كنا قد بينا ان التوبة لا تزيل العقاب وجوبا وعلى سبيل التاثير
وانما بالسمع علمنا ان العقاب يزول عندها فيجب ان يقطع على ان العقاب يزول
في الموضع الذي اجمعت الامة على زواله فيه وهو الموضع الذي ذكرناه
ولا يتعداه الى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه باب الكلام
في النبوات فصل في معنى قولنا رسول ونبي واعلم ان معنى وصفنا للرسول
في اصل اللغة بانه رسول ان مرسلا ارسله ومن جهة العادة فلا بد من اشتراط
قبول المرسل لانهم لا يكادون يسمونه رسولا بان يرسله المرسل من غير ان
يعلموا منه القبول لذلك وهذه اللفظة وان كانت من جهة اللغة لا تفيد
انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطلاقها بالعرف يقتضي الاختصاص بالله تعالى ولهذا
اذا اطلقوا قول الرسول كذا لم يفهم منه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجرى مجرى اطلاق

عاص في اختصاصه بعاص الله تعالى فاما وصفه بانه نبي فان كان مهموزا
فهو من الانباء والاخبار وان كان مشددا بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة
ماخوذ من النباوة وليس يمتنع وصف الرسول بانه نبي بالهمزة وبغير الهمز لان
معناهما معا مطرد فيه لكن مع القصد الى التعظيم لا بد من ترك الهمز وليس
كل رفيع القدر يوصف بانه نبي بل يختص اطلاق هذه اللفظة فيمن علت منزلته
لاجل تكفله باداء الرسالة وعزمه على القيام بها والاولى ان يكون هذا
اللفظ مختصا بمن كان هذه صفته من البشر بخلاف ما قاله قوم من ان الملائكة
يوصف به واطلاق لفظ نبي بالهمز وبغيره يختص من يتحمل رسالة الله تعالى دون
غيره كما قلنا في اطلاق لفظة رسول فصل في بيان وجه حسن بعثة
الانبياء صلوات الله عليهم اعلم ان غير ممتنع ان يعلم الله تعالى ان في افعال
المكلف ما اذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية والامتناع
من القبائح العقلية وفيها ما اذا فعله اختار فعل القبيح او الاخلال بالواجب
واذا علم الله تعالى ذلك فلا بد من اعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه الى فعل
الواجب ويعدل عما يدعوه الى فعل القبيح لان اعلامه بذلك من جملة ازاحة
علته في تكليفه واذا كان تمييز ما يدعو من افعاله او لصرفه لا سبيل له
اليه بالاستدلال العقلي ولم يحسن ان يفعل الله تعالى له العلم الضروري به فيجب بعثة
من يعلمه بذلك وهذا الوجه خاصة هو الذي نقول فيه ان البعثة اذا حسنت
له وجبت وان الوجوب اذا لا ينفصل من الحسن والذي يدل على ان العلم
باحوال هذه الافعال في كونها الطافا لا يعلم ضرورة ما دللنا به على ان

المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة وان وقوعها من كسبنا ادخل في كونها
وايضا فلا يصح ان نعلم احوال هذه الافعال في كونها الطاف الا مع العلم
بذاته تعالى فهو كالفرع عليه ولا يصح في الفرع ان يكون العلم به ضروريا
والعلم بالاصل مكتسبا وغير ممتنع ان يبعث الله تعالى الرسول لتاكيد ما في العقول
وان لم يكن معه شرع والى ذلك ذهب ابو علي وليس يفسد هذا الوجه ما
لا يزالون يقولونه من ان ذلك عبث لان ما في العقول يغني عنه او قولهم
ان ذلك يقتضي ان لا يجب النظر في معجز هذا النبي ولا يحسن اظهار معجز
لا يجب النظر فيه وذلك انه غير ممتنع ان لم يعلم الله تعالى انه اذا دعا الى ما
في العقول على سبيل التاكيد اطاع عند دعائه من كان لا يطيع فيخرج من
ان يكون عبثا الى ان يصير واجبا واي فرق في وجوب البعثة بين ان
ياتي النبي صلى الله عليه بشرع هو لطف ويكون دعاؤه الى ما في العقل نفسه هو اللطف
ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثا اذا كان على سبيل التاكيد ويجري
مجرى ترادف الادلة واما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا اذا
كان دعاؤه لطفا الى ما في العقل ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قالوه فانه
غير مسلم لهم ان المعجز لا يحسن اظهاره الا مع وجوب النظر فيه وذلك منتقض
لانه اذا دعا المكلف الى امر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه
واجبا وان لم يكن الامر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وان لم يجب و
قولهم هذا الوجه يودي الى جواز اظهار المعجزات على ايدي الصالحين
ومن ليس بنبي قلنا ذلك عندنا جائز وسياتي الكلام فيه وغير ممتنع ان يبعث الله

١١١

تعالى نبيا بلا شرع ويكون العلم بانه نبي نفسه لطفا ومصلحة لنا وجائز
ايضا ان يبعث الله من يخبرنا بالقطع على عقاب العصاة فان العقول تجوز
ذلك بالعفو فاذا ورد نبي بانه يستوفي فقد استفدنا منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا
ورايت جماعة من محصلي شيوخ اصحاب ابي هاشم يجيزون ذلك وليس
يمتنع ايضا ان يحسن البعثة وان لم تجب اذا بعث الرسول لتعريفنا بين السموم
والاغذية وليوقفنا على اللغات التي نخاطب بها الا ان الاعلام بالفرق
بين السم والغذاء وان لم يكن واجبا على ما ذكر في الكتب وان العلم به
يمكن بالتجارب والعادات فقد يحسن الاعلام ويكون ذلك وجها
لحسن البعثة وان لم تكن واجبة وكذلك القول في اللغات انها وان
جاز ان يكون بالمواضعة ويستغنى بها علما عن التوقيف فليس يمتنع ان يقوم
التوقيف مقام المواضعة وعلى مذهب ابي هاشم في قطعه على ان اصول
اللغات لا يكون توقيفا وانما يكون مواضعة يتم هذا الوجه بان يقال
اذا تقدمت مواضعة على بعض اللغات فجائز فيما ياتي بعدها من اللغات
المختلفة ان يكون توقيفا وجائز ان يكون بمواضعة فلا يمتنع ان ياتي
النبي بالتوقيف على ذلك وليس يجوز ان يكون وجه حسن بعثة النبي ما
في المعرفة بنبوته من الثواب على سبيل التعريض للنفع وذلك ان الفعل
لا يجوز ان يجب الا لوجه وجوب معقول وما ليس بواجب في نفسه ولا
له وجه وجوب معقول لا يستحق عليه ثواب وليس لاحد ان يجعل وجه
حسن البعثة ان الرسالة مستحقة بعمل للرسول تقدمها وذلك ان هذا

الوجه لو صح لم يؤثر فيما قصدناه من الرد على منكري بعثة الرسل من البراهمة
وليس مع ذلك يصح لان الثواب على الاعمال الشاقة لا يكون الا نفعا
محضا وتكليف الرسالة الزام لما فيه مشقة وكلفة فصفته فيها
لصفة الثواب على ان القول بان تكليف الرسالة مستحق يقتضي وجوب
بعثة الرسل وان لم يكن في ارساله فايدة لاحد من تحمل شرع ولا غير
ذلك من الوجوه المتقدمة لانه غير ممتنع ان يخلو المعلوم من ذلك ويستحق
بعض المكلفين باعماله الرسالة فيجب ارساله على كل حال جزاء على عمله
ومن شبهة البراهمة قولهم لا يخلو الرسول من ان ياتي بما هو موافق
لما في العقول او بما هو مخالف له فان كان الاول فالعقل مغن عنه وان
كان الثاني فما يخالف العقل قبيح والجواب عن ذلك ان الشرع انما يرد بتفصيل
ما في العقل جملته فهو موافق في المعنى وغير مخالف له لان العقل دل
على طريق الجملة على ان ما دعا الى القبيح فهو قبيح وما صرف عنه فهو واجب
فان ورد السمع في فعل بعينه بانه داع الى القبيح علمنا بالعقل قبحه وكذلك
اذا ورد السمع بانه صارف عن قبيح علمنا وجوبه فلو انكشف لنا بالعقل وبغير
سمع ما كشفه لنا السمع لعلمنا بالعقل ما نعلمه بالسمع عينه فلا مخالفة بين العقل
والسمع وانما يكون مخالفا لو نفى السمع حكما ثابتا في العقل واثبت حكما
منتفيا فيه وليس الامر على ذلك وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الامور
الا كشف العادات والتجارب والاخبار عنها الا ترى ان العقل لما
دل على وجوب تجنب المضار على الجملة ودل على قبح الظلم من طريق الجملة

ورجعنا في حصول الضرر في بعض الافعال الى عادة او تجربة او خبر لم يكن بذلك
مخالفين لما في العقل وكذلك اذا رجعنا في كون الضرر ظلما الى ضرب من
الاعتبار ليست مجرد العقل لم يكن ذلك مخالفا للعقل ومن شبههم قولهم
ان الصلوة والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل وما هو قبيح فيه لا يتغير
حاله كالظلم والكذب والجواب عن ذلك ان قبائح العقل على ضربين ضرب
لا يتغير قبحه كالكذب والظلم لان وجه القبح هو كونه كذبا او ظلما والضرب
الاخر يجوز ان يتغير فيخرج من حسن الى قبح كالضرر الذي يعرى عن استحقاق ونفع
ودفع ضرر كان قبيحا ومتى حصل فيه بعض هذه الامور كان حسنا فلم يجر مجرى
الظلم في انه قبيح على كل حال الصلوة والصوم والطواف انما تقبح في العقل
اذا خلا من منفعة وغرض فاذا عرض في ذلك نفع وغرض صحيح كان حسنا
فالسمع انما ورد في هذه الافعال لنا منافع ومصالح ولو علمنا بالعقل
ان لنا فيها منافع لعلمنا به حسنها ومن شبههم قولهم كيف يكون الصلوة
مثلا لطفا في رد الوديعة ولا تناسب بينهما والجواب عن ذلك ان اللطف
في الشيء ليس بواجب ان يكون بينه وبينه مناسبة ومجانسة ظاهرة
لنا وان كان لا بد من حيث كان داعيا لنا اليه وباعثا عليه من مناسبة وليس
يجب ان نعلم وجه كون الشيء داعيا على سبيل التفصيل ولا ان نعلم ايضا كل شيء
يدعو الى الواجبات تفصيلا بل يكفي ان نعلم انه تعالى لم يوجب هذا الفعل الا
لانه وجه وجوب اما صارف عن قبيح او داع الى الواجب وتفصيل ذلك لا يفتقر اليه
علمه

فصل في بيان وجه دلالة المعجزات على النبوات اعلم ان المعجزة

في

معجز شيء في اصل اللغة عمن جعل غيره عاجزا والقديم تعالى هو المعجز في الحقيقة
على الايجاد والاقدار فالمراعي هذه اللفظة في العرف دون اصل اللغة
ومعنى قولنا معجز في التعارف ما دل على صدق من ظهر عليه واختص به
وانما يدل على ذلك بشرائط الاول ان يكون من فعله تعالى والثاني
ان ينتقض به العادة المختصة بمن ظهر المعجز فيه والثالث ان يختص بالمدعي
على طريقة التصديق لدعواه وانما قلنا ان يكون من فعله تعالى او لم يفعل او
ما يجري مجرى فعله على ما مضى في الكتب لان المدعي انما يدعي على الله تعالى تصديقه
بما يفعله فيجب ان يكون الفعل القائم مقام التصديق ممن طلب منه التصديق
والا لم يكن دالا عليه وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في انه لا يدل على
التصديق وانما يدل على فعل ادعى عليه التصديق وقولهم يجوز ان
القران لو كان من فعل النبي صلى الله عليه وآله لدل على صدقه كما يدل وهو من فعله تعالى
ونقل الجبال وطفر البحار ويدل لا على النبوة وان كان من فعل مدعي
النبوة ليس بشيء لان القران لو كان من فعله ص وخرق العادة لكان
المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم
التي يتمكن بها من القران وفعلها فيه ص وفي نقل الجبال وطفر البحار المعجز
على الحقيقة هو الاقدار بالقدر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك
الافعال دون الافعال انفسها واما الطريق الى العلم بانه من فعله تعالى فهو
بان يكون من جنس لا يقدر عليه العباد كالحيوة والجسم او يقع على وجه مخصوص
لا يقدر على ايقاعه عليه العباد كنقل الجبال وفلق البحر والكلام الخارق

للعادة بفصاحته واما اشتراطنا ان يكون خارقا للعادة فهو لانه
اذا لم يكن كذلك لم نعلم انه مفعول لتصديق المدعي وجوزنا ان يكون
فعل لمجرى العادة الا ترى ان المدعي للنبوة لو جعل دلالة صدقه طلوع
الشمس من مشرقها وطلعت منه لم يكن ذلك دلالة على صدقه ولو جعل دلالة
صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلت من هذا الوجه ولا فرق
بينهما الا ما ذكرناه واما الطريق الى معرفة كونه خارقا للعادة فهو ان العادات
معلومة مستقرة بين العقلاء وطريق علمها المشاهدة او الاخبار وقد علم
العقلاء ان العادة ما جرت بطلوع من المغرب ولا بخلق ولد من غير ذكر وانثى
فاذا انتقض ذلك وتغير فهو خارق للعادة ولا بد من ان يكون العادة مستقرة جارية
فيحدث ما ينقضها ولهذا لا يجعل ابتداء العادات وافتتاحها من باب
خرق العادة والعادات قد تكون عامة وقد يكون خاصة وقد تكون
عادة بعض اهل البلاد جارية بما هو نقض للعادة غيرهم فلهذا قلنا ان
المعتبر هو انتقاض عادة من تلك العادة عادة له واما الوجه في كون المعجز
متعذر الجنس او الصفة المخصوصة على العباد فهو لانا متى لم نعلم كذلك
لم نثق بانه من فعله تعالى وجوزنا ان يكون من فعل غيره وقد بينا ان المعجز
لا بد من ان يكون فعله تعالى وانما سوينا في المعجز ودلالته على الصدق بين ان
يتعذر جنسه على العباد وبين ان يتعذر صفته بخلاف ما ذهب اليه قوم
من المبطلين من ان المعجز لا يكون الا متعذر الجنس علينا من قبل ان الذي يتعذر
الجنس علينا انما دل من حيث انتقاض العادة به لا من حيث كان جنسه مختصا به تعالى

فيجب فيما كان مقدورا لنا اذا وقع على وجه خارق للعادة ان يدل
لمشاركته الاول في وجه الدلالة واما وجه اشتراطنا اختصاص المعجز
بالمدعي فهو لانا بذلك نعلم تعلقه بدعواه وانه تصديق لها والا جوزنا
مع عدم المطابقة والاختصاص ان لا يكون تصديقا لهذه الدعوى و
الطريق الى العلم باختصاصه به ان نعلم مطابقته لدعواه فاذا [قال] اللهم
ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فصدقني بان تطلع الشمس من مغربها
فطلعت كذلك وهذا غاية المطابقة للدعوى يجري مجرى ان يصدقه بكلام
يتضمن التصديق نعلم انه كلامه خاصة والذي يبين ذلك انه لا فرق
فيمن ادعى انه رسول غيره منا بين ان نعلم انه صدقه بان يقول له صدقت
مصرحا وبين ان يقول المدعي ان دلالة صدقي عليه انه يفعل كذا وكذا
ويشير الى فعل ما جرت عادة المدعى عليه بان يفعله فيقع منه على حسب ما التمسه
المدعي وليس يفرق بين الامرين ان التصديق بالقول مما تقدمت المواضعة عليه
وانه صريح للتصديق ولا مواضعة في هذا الفعل الملتمس الذي ليس بكلام و
ذلك لان الكلام وان كانت المواضعة متقدمة عليه فههنا في الموضع
الذي ذكرناه ما يجري مجرى المواضعة وهو طلب شيء مخصوص وفعله على الوجه
المطلوب وهذا يجري مجرى المواضعة المتقدمة في انه دال على صدق المدعي
لانه لا فرق على ما بيناه بين تصديق واحد منا لغيره بالقول الموضوع للتصديق
وبين ان يلتمس منه فعلا مخصوصا فيوقعه على حد ما التمسه وليس لاحد ان يفرق
بين الموضعين بان احدنا يعلم قصده بفعله الواقع عقيب الدعوى الى التصديق

ضرورة وليس كذلك القديم تعالى وذلك انه قد يجوز ان لا يعلم قصد
احدنا ضرورة الى التصديق ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام او
فعل مخصوص على ما التمس منه فيعلم انه مصدق والا كان فعله قبيحا وليس
لاحد ان يقول جوزوا ان يكون الله تعالى انما فعل الامر الخارق للعادة عند
دعوى المدعي لا لتصديقه بل لمصلحة او لوجه غير التصديق قلنا انما تجويز ذلك
في القبح كتجويز ان يصدق تعالى مدعي الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق
ويعلم انه كلامه تعالى ثم لا يريد التصديق به بل المصلحة الاخرى ولهذا يقبح من احدنا
ان يقول لغيره وقد ادعى رسالته صدقت او يفعل ما التمس ان يصدقه به ويريد
بذلك وجها اخر ولو قال انما اردت بقولي صدقت عقيب دعواه تصديق قوم
او تصديق صادق غير هذا المدعي لم يخرج ذلك من ان يكون قد فعل قبيحا يستحق الذم
واعلم انه ليس بواجب في مدعي النبوة ان يعين ما يلتمسه من دلالة صدقه بل يجوز
ان يلتمس دلالة على صدقه على الجملة فاذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقا للعادة
دل على صدقه كدلالة المعين والوجه الجامع بين الامرين ان كل واحد منهما
لا يحسن ان يفعل عقيب هذه الدعوى الا على سبيل المطابقة لها وليس يجب في
مدعي النبوة ان يكون طالبا بالقول الصريح دلالة التصديق له بل نفس
ادعائه للرسالة ودعائه الخلق الى تصديقه في ضمنه ومفهوم منه على مجرى
العادة طلب ما يكون دلالة صدقه فان عين ما يطلبه فذلك له وان ادعى
ولم يطلب صريحا شيئا فهو بالادعاء طالب في المعنى لما بين يديه ويدل على صدقه

فصل في جواز ظهور المعجزات على ايدي غير الانبياء صلوات الله عليهم

الذي يذهب اليه اصحابنا ان المعجزات يجوز ظهورها على ايدي الائمة ع
ويجب ذلك في بعض الاحوال ويجوز ظهورها على ايدي الصالحين من افاضل
المؤمنين وذهب كل من خالفنا من فرق الامة سوى اصحاب الحديث الى
ان المعجزات لا يجوز ظهورها الا على الانبياء خاصة والذي يدل على صحة ما
ذهبنا اليه ان المعجز انما يدل على صدق دعوى يطابقها فان ادعى مدعي
النبوة فالمعجز دال على نبوته وان ادعى امامة فكذلك وان ادعى صلاحا
وفضلا فانما يدل على صدقه في ذلك فلا بد من دعوى صريحا او مستفادة
في الجملة وايضا فان ظهور المعجز على يد الامام او الصالح ليس بوجه قبح
ولا مما يجب ان يقارنه وجه قبح نعلمه وانما قلنا ذلك لانه ليس بكذب
ولا ظلم ولا مختص بشيء من وجوه القبح المعقولة وغاية ما يدعونه انه مفسدة او
يقترن به وجه قبح نعلمه الدلالة وسنتكلم على ما يدعونه من التنفير اذا عرضنا
ما يستدلون به فاذا صحت هذه الجملة ولم يمتنع ان يعرض في اظهار المعجز
على غير النبي ص مصلحة او فايدة فحسن الاظهار ولا يجب القطع على القبح وقد
استدل ابو هاشم على ان المعجزات لا تظهر على غير الانبياء ع بان المعجز يدل
على النبوة على وجه الابانة والتخصيص على خلاف الوجه الذي يدل عليه ساير
الادلة ودل على ان المعجز يدل على هذا الوجه الذي ذكره وجوب ظهور المعجز
على يد النبي ص وليس بواجب في الادلة الباقية مثل ذلك لانه لا يمتنع ان يكون
بعض القادرين قادرا فان لم يقم دليل على انه بهذه الصفة نعلم بهذه
الجملة ان وجه دلالة المعجز مخالف لسائر الادلة واستدل ايضا على انها يدل

من طريق الابانة بان المعجزات اذا كثرت خرجت من ان يكون ادلة على النبوة
فباقي الادلة مع الكثرة لا يخرج من وجه دلالتها الا ترى ان ما يدل على ان
القادر قادر لا يخرج من ان يكون دليلا على ذلك بالكثرة والجواب
عما ذكره اولا ان يقال له انما وجب ظهور المعجزات على يد الانبياء ع
لانهم يتحملون من مصالحنا ما لا بد من ان نقف عليه في الظهور
لهذا الوجه وباقي مدلول الادلة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه فلم نصب
الدلالة فيه فلهذا الوجه افترق الامران على ان ما ذكره ابو هاشم من الابانة
على ان في بعض مدلولات الادلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وان لا يعرى
من دلالة الا ترى انا نقول انه لو كان الجوهر حال هو عليها سوى احواله
المعقولة لوجب ان يكون على ذلك دليل ولو وجبت علينا صلوة سادسة
وصوم شهرين لوجب ان يدل على ذلك دليل ولم يدل مفارقة ما ذكرناه
لساير الادلة ومساواته لدلالة المعجز على انه يدل من طريق الابانة فاما
الكلام على ما ذكره ثانيا فهو ان كثرة المعجزات يخرجها عن انتقاض العادة
بها ويلحقها بالمعتاد فيخرج عن وجه الدلالة على النبوة لان الشرط
في دلالتها ان يكون خارقة للعادة وليس كذلك باقي الادلة لان كثرتها
وتواليها وترادفها لا ينقض وجه دلالتها الا ترى ان ما دل على كون
القادر ههنا قادرا لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي لانها لا يعتبر
وجه الدلالة وبعض باقي الادلة ما يدل قدر منها على مدلوله ولا يدل
اقل منه عليه الا ترى ان ما دل على ان كون القادر عالما من الافعال المحكمة

لا نبياً ولا كثيره لقليله وكذلك ما يكون معجزاً او خارقاً للعادة من الافعال
لا نبياً ولا قليله كثيره وليس يجب اذا لم نبياً وذلك ما ايدل قليله وكثيره ولا الاولم
على كون القادر قادراً والحي حياً انه يختلفان في وجه الدلالة ويكون احدهما
دالاً من طريق الابانة ان المعجز انما يدل كذلك ما يتعلق به ابو هاشم ويمكن ان
يقال لابي هاشم اذا سلمنا بتوهما ان المعجزات تدل من طريق الابانة ان المعجز انما
يدل على ابانة صادق في دعواه من مدع غير صادق فان كان مدعياً للنبوة
وصدق بالمعجز علمناه نبياً وان ادعى الامامة وصدق بالمعجز علمناه اماماً
وان ادعى الصلاح وصدق بالمعجز علمناه صالحاً فلا يلزم على هذا ان يظهر
على كل صالح وان لم يدع الصلاح لانه انما ابان الصادق والمدعي من مدع
غير صادق فلا يلزم في الصلاح من كل من لم يظهر عليه اذا لم يدعه فان
قيل فيلزم على هذا وجوب ظهوره على الائمة كلهم لدعوى جميع الامامة و
عندكم ان فيهم من لم يظهر معجزة عليه وان كان اماماً وفي هذا نقض ما ذكرته
قلنا المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون الى ظهور المعجزات على ايدي
الائمة عليهم السلم انه لم يخل امام من معجزة في وقت ما تقدم او تأخر
فلو سلمنا خلو امام من معجزة لم يجب نفي كونه اماماً لنفي المعجزة اذا سلمنا
ان دلالة المعجز على وجه الابانة لانه وان خلا امام من معجزة وجهة دلالة
امامته فلم يخل من نص يقوم في الدلالة مقام المعجز فلا يجب بنفي المعجز نفي امامته
اذا قام غيره مقامه الا ترى ان المعجز وان ابان النبي ص من غيره فلا يجب القطع
على ان من لا معجزة له من الانبياء ص ليس نبياً لان غيره ممتنع ان يقوم نص النبي

١١٦ على نبوته مقام المعجز في الدلالة على صدقه فان خولفنا في ذلك فلا وجه
لانكاره لان نص النبي دليل يوجب العلم كما ان المعجز دليل يوجبه فاي
فرق بين ان يعلم كونه نبياً بالمعجز وبين ان يعلمه بالنص وهما متساويان
في ايجاب العلم فاذا قيل اذا نص نبي على نبي فنبوة الثاني علمناها
بمعجز النبي الاول لانها مستندة اليه قلنا المعجز الاول انما يدل على
صدق النبي الاول لوقوعها عقيب دعواه وتعلقها به ولا تعلق لها بالثاني
ولا بدعواه فكيف يدل على نبوته فان قنعوا بهذا التخريج خرجنا مثله
فقلنا ان نص النبي ص على الامام يقوم مقام المعجز للامام لان امامته
مستندة الى صدق النبي ص ومعجزه فكانت الامامة معلومة هنا بالمعجز الاول
وقد استدل ابو هاشم بطريقة اخرى اعتمدها اصحابه فقالوا تجويز اظهار
المعجزات على يد غير الانبياء يقتضي النفور عن النظر في معجزات الانبياء وفسروا
النفور الذي ادعوه بان النظر في معجزات الانبياء انما وجب للخوف من
فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم واذا جوزنا ظهورها على من
لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر وهذا ليس بشيء بعينه
مثله لان الخوف على ما ذكره هو جهة وجوب النظر في المعجز ومع تجويز كون
من ظهر عليه اماماً او صالحاً لا يرتفع هذا الخوف لانا نجوز معه ان يكون
نبياً متحملاً للمصالح ثابت وما يجوز كونه صالحاً او اماماً الا نجوز كونه كاذباً
متنبياً فاذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما اظهره فكذلك لا يمنع
من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً او اماماً وبعد فان المدعي اماماً ان يدعي

نبوة مصرحا بها فهذا لا يجوز ان يكون صادقا ليس بنبي بل لا بد اما ان
يكون صادقا فيكون نبيا او يكون كاذبا فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال
لان الخوف ثابت وان كان المدعي يدعي كونه صالحا ولا لطف لنا في المعرفة
بصلاحه ولا منفعة في الدين فهو اما ان يكون كاذبا او صادقا صالحا
ولا يمكن ان يكون مع صدقه نبيا فلا خوف ههنا من ترك النظر في معجزه
ونحن مخيرون بين النظر فيه وتركه فاما يدعي الامامة قلنا في العلم بامامته
مصالح دينية وربما كان قول الامام حجة في بعض الشرايع على وجه لا يعلم ذلك
الشرع الا من جهته على ما سنبينه في كتاب الامامة بمشية الله وعونه فاذا
ادعى الامامة فلا بد من النظر في معجزه لان الخوف من فوت المنافع الدينية
ثابت فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي ص فان قيل جوزوا
ظهور المعجز على يد الكافر اذا صدق في بعض اخباره وادعى صدقه فيه وطلب
دلالة قلنا لا يجوز ذلك لان المعجز وان دل على صدق الدعوى التي يطابقها
فلا بد من اقتضائه تعظيم من ظهر على يديه ومن اجله وعلو منزلته في الدين و
رفعته واذا كان الكافر لا حظ له في الدين ولا ثواب لم يجز ان يظهر على يديه
ما يدل على انه على صفة وليس عليها فان قيل جوزوا ان يظهر على يد الفاسق
فان الفاسق على مذاهبكم معشر المرجئة وان استحق الاستخفاف بفسقه فانه
يستحق التعظيم والاجلال بايمانه وطاعاته قلنا ليس يمتنع على الاصول الصحيحة
ان نجوز ذلك اذا لم يعرض فيه وجه من وجوه القبح من استفساد وغيره وليس يجب اذا
جوزنا ذلك ان يلزم ظهوره على يد المتهتكين في المعاصي المدمنين على فعل

القبايح والدنايا وان كان معهم محض الايمان وذلك لانا قد بينا ان المعجزات
تدل مع الصدق في الدعوى على علو منزلة صاحبها في الدين وتقدم
قدمه فيه عند الله تعالى ومن ذكرت حاله من اهل القبايح والسخايف لا منزلة
له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة فكيف يظهر على يديه ما يقتضي ذلك والفرق
بين ما اجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل على منصف فصل في ان
الانبياء عليهم السلام لا يجوز شيء من المعاصي قبل النبوة ولا بعدها عندنا
انه لا يجوز على الانبياء ع فعل قبيح في حال النبوة ولا فيما تقدمها ولا يجوز
عليهم كبير الذنوب ولا صغيرها وقالت المعتزلة ومن وافقها من الزيدية و
غيرهم ان الكباير لا تجوز عليهم قبل النبوة ولا بعدها وجوزوا الصغاير
في الحالين بعد ان لا يكون مستخفا من ذلك واجاز الحشوية واصحاب الحديث
عليهم الكباير سوى الكذب في حال النبوة وجوزوا الجميع قبل النبوة وقد
استوعبنا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الانبياء والائمة
عليهم السلام غير انا لا نخلي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة والذي يدل
على ان الكذب لا يجوز عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى هو العلم المعجز لانه ادعى
الرسالة وانه صادق فيما يؤديه فصدق على هذه الدعوى بالمعجز امن
بهذا التصديق كونه كاذبا فيما يؤديه لان تصديق الكذاب لا يجوز عليه تعالى
فاما الكذب فيما لا يؤديه وباقي الذنوب فالذي يؤمن من وقوعها ان
تجويزه عليهم صارف عن قبول اقوالهم ومنفر عنهم ولا يجوز ان يبعث من يوجب
علينا اتباعه وتصديقه وهو على صفة تنفر عنهم وقد جنب الانبياء عليهم السلام

الفظاظة والغلظة والخلق الشنيعة وكثيرا من الامراض مع حسن ذلك لاجل
التنفير فاولى ان يجنبوا الذلك فان قيل كيف تحكمون بان تجويز الكباير
منفر ومن الناس من اجاز ذلك على الانبياء مع قبولهم منهم قلنا ليس المراد
بقولنا انه منفر ان الفعل الذي نفر عنه لا يجوز ان يقع معه انما نريد انه
اقرب ان لا يقع وليس كل صارف عن الشي تقطع على ان ذلك الشي لا بد ان
يرتفع عنده كما ليس كل داع يجب ان تقع عنده ما هو داع اليه الا ترى
ان قطوب الداعي للناس الى طعامه وتضجره وتبرمه صارف عن حضور
طعامه ومنفر عنه وان جاز ان يقع معه وطلاقة وجهه وتبسمه داعيا
الى الحضور وان جاز ان لا يقع عندها وقد يقع في بعض الاحوال القبول
من السخيف المتهالك في القبايح وان كان ذلك في نفسه منفرا ويرتفع
القبول من الناسك المتماسك وان كان ذلك داعيا ودليل نفي الكباير
عنهم قبل النبوة ما اعتمدنا من التنفير بعينه لان من المعلوم ضرورة ان
النفوس الى من لم يرتكب قط الكباير وان تاب منها اسكن واقرب الى قبول
قوله ممن فعل ذلك والمعول ما ذكرناه على العادة والاختبار ودليل
نفي الصغاير عنهم في حالة النبوة وقبلها هو ايضا ما بيناه لان النفوس
الى من لم يعهد منه قبيح اسكن والقبول منه اقرب ممن واقع القبايح وباشر
الفواحش وان وقعت محبطة العقاب على ما يذهب اليه مخالفونا لان
ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلها لا يخرجها من كونها قبايح وذنوبا
مما لو انفرد لاستحق الذم والعقاب ولا اعتبار عندنا وعندهم في باب التنفير

باستحقاق الذم والعقاب لان الكباير المتقدمة للنبوة بعد وقوع
التوبة منها لا يستحق بها ذم ولا عقاب ومع هذا فقد منعنا منها
لطريقة التنفير ولان النفوس مع تقدمها اسكن واقرب الى القبول
وكذلك الصغاير لا يخرجها لكونها منفرة انه لا ذم عليها ولا عقاب اذا كانت
في نفوسها قبايح ومما لو انفرد لاستحق به الذم والعقاب فاما قولهم انه
لا حظ للصغاير الا بتنقيص الثواب ونقصان الثواب غير منفر لانه لو
نفر لما اخل الانبياء بالنوافل وقد علمنا اخلالهم بها وذلك ان الصغاير
وان كانت عندهم ينقص الثواب فهي قبايح ولو انفردت لاستحق به
الذم والعقاب وليس كذلك الاخلال بالندب على انه يمكن التفرقة
بين الاخلال بالنفل وبين الصغاير وان نقص الثواب عندنا بان النفل
ينقص معه ثواب لم يتقدر استحقاقه وانما فات استحقاقه والصغيرة
تؤثر في الثواب استقر به واستحق به ثم زال وبطل وفرق كثير بين فوت
ما لم يحصل ولم يستقر وبين فوت الحاصل المستقر الا ترى ان من ولي
ولاية جليلة في دين او دنيا واستقرت له ينفر عنه عزله عنها ولا يجري
ذلك مجرى من لم يول تلك الولاية قط فان قيل فباي شي علمتم ان النبي
ص لا يجوز عليه كتمان ما بعث لادائه قلنا لان ذلك مؤد الى نقض
غرض مرسله لان الغرض في ارساله وصول ما حمله وكلف اداءه الى من
هو مصلحة له حتى يكون مزيحا لعلتهم فاذا علم انه لا يؤدي انتقض الغرض
ولم يكن مزيحا لعلة المكلفين في معرفة مصالحهم وليس يجري تكليف الرسالة

مجرى تكليف غيرها لان الغرض في باقي التكاليف تعريض المكلف للثواب وتمكينه
من استحقاقه وذلك حاصل اطاع او عصى والغرض في تكليف الرسالة ما يرجع
الى المرسل اليه من العلم الى مصالحهم فاذا ارسل من يعلم انه لا يؤدي انتقض
الغرض وارتفعت ازالة العلة وقد تكلمنا على الايات التي يتعلق بها المبطلون
في جواز المعاصي من الانبياء صلى وبينا الصحيح في تاويلها في كتابنا المفرد بتنزيه
الانبياء والائمة وما هو ههنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام
عليه كاستيفائه بحيث هو الاصل المقصود   فصل في الكلام في الاخبار
انما قدمنا الكلام في الاخبار على الدلالة على نبوة نبينا صلى لان دلالة اعجاز
القران على النبوة مبنية فينا على العلم بالاخبار لانا نعلم وجود القران و
ظهوره من جهة النبي صلى وتحديه العرب به وانه لم يعارض على وجه ينقض العادة
بالاخبار وبما هو مستند اليها فلابد من الكلام في الاخبار واقسامها وكيف تكون
طريقا الى العلم لانها كالاصل فيما يحتاج الى بيانه وقد كان يجوز ان يذكر
الكلام في الاخبار بعد كلامنا في الامامة للتعلق الاقوى بين الكلام في الامامة
وبين الاخبار لان تعيين النصوص على الائمة ع بالاخبار يعرفه من لم يشهد
تلك النصوص ولان الاحوال الحادثة والامور الجارية المتعلقة بالامامة
لا يعلم الا بالاخبار لكنا لما قدمنا الكلام في النبوة على الامامة والاخبار
اصل فيهما وجب ان نقدمه ههنا ونحيل عليه هناك اذا صرنا الى الكلام
في الامامة باذن الله تعالى ولهذا لما كان الكلام في نبوة نبينا صلى له تعلق
بنسخ الشرايع وجوازه لان شريعته صلى ناسخة للشرايع المتقدمة وجب

١١٩ ان نقدم الكلام في النسخ واحكامه عليها ونحن نتلوا الكلام في الاخبار
والله تعالى المعين والموفق للصواب   فصل في الكلام في حد الخبر
وشيء من احكامه يجب ان يحد الخبر بانه ما صح فيه الصدق والكذب ولا
نحده بما مضى في الكتب من انه ما صح فيه الصدق والكذب لان ذلك ينتقض
بالاخبار التي لا يكون الا صدقا كالاخبار عن الله وصفاته التي هو عليها
كقولنا انه قديم وعالم لنفسه وما اشبه ذلك وكقولنا الظلم والكذب
قبيحان وينتقض بالخبر الذي لا يمكن الا ان يكون كذبا كقولنا ان صانع العالم
محدث والجهل والكذب حسن وقد تعاطى من حده بهذا الحد الخبر الجواب
عما ذكرناه بان قال يمكن ان يخبر بهذه الاخبار بعينها عن غير من هو على ما
تناولته فيكون كذبا في الموضع الاخر مخبرها عمن هو تناولته فيكون
صدقا وهذا تعلل بالباطل لانه اذا قال الله تعالى قديم عالم لنفسه
وقصد الى القديم تعالى دون غيره فهو مخبر وما تكلم به خبر على الحقيقة وهو
لا يمكن على الوجه الذي وقع ان يكون كذبا مع انه فقد انتقض حد الخبر الذي
اختاروه على كل حال وقد اختار قوم ان يحدوا الخبر بانه ما احتمل التصديق
والتكذيب فرارا من مسئلة يسئل عنها وهي قولهم في صادق وكاذب صدقا
او كذبا لان ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق والكذب والذي يجب ان نقوله
ان حد الخبر بانه ما احتمل التصديق والتكذيب صحيح جائز وليس يجب افراد
من حده بانه ما احتمل الصدق والكذب لاجل الاعتراض المذكور لان من قال
في صادق وكاذب صدقا خبره في الحقيقة كذب لانه يخبر خبره كونهما صادقين وليسا

كذلك خبر وكذب لا محالة وكذلك اذا قال كذبا خبر وكذب العادة التي
ذكرناها وكان ابو هاشم يجيب عن هذا الاعتراض بان هذان خبران في المعنى
احدهما الكذب والاخر صدق فكما لا يمتنع في خبرين منفصلين احدهما صدق
والاخر كذب ان يقال فيهما انهما كذب ولا انهما صدق بل يقال احدهما
صدق والاخر كذب لان لا يخبر تعلقا بالمخبر عنه من ان يكون على ما تناوله
الخبر فيكون الخبر صدقا او ليس على ما تناوله فيكون كذبا ولا واسطة
بين النفي والاثبات في خبر الخبر فلا واسطة اذا في الخبر بين الصدق والكذب
وقول الجاحظ ان من شرط الكذب او الصدق ان يعلم المخبر حالهما باطل
لانا قد نصف بالصدق او بالكذب من لا يعلم انهما كذلك الا ترى ان من اخبر
بان زيدا في الدار وهو فيها يصفه جميع اهل اللغة بانه صادق ويقولون
له صدقت وان لم يعلم هو انه صادق وان زيدا في الدار وكذلك يصفونه
بانه كاذب اذا لم يكن زيد في الدار وان لم يعلم المخبر ان خبره وليس على ما تناوله
والمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود والنصارى بانهم كاذبون على الله تعالى
وقد وصف الله تعالى في كتابه قوما من المبطلين بانهم كذبوا عليه وان لم يعلموا
كونهم كاذبين وقد يكون الصدق من جنس الكذب الا ترى ان من اخبر ان زيدا
في الدار اذا كان صادقا لا يفصل السامع بينه وبين من اخبر بذلك وهو كاذب
فلو كان مخالفا له في الجنس لفصل المدرك بينهما بل نفس ما يكون صدقا يجوز
ان يكون كذبا لان من قال محمد رسول الله وقصد به الى نبينا صلعم يكون خبره
صدقا ولو قصد الى غيره يكون كذبا والعبارة واحدة والخبر لم يكن خبرا لجنسه

١٢٠ ولا لصفته لان ذلك كله قد يحصل فيما ليس بخبر وانما يكون خبرا لقصد
المخبر الى الاخبار به وقد بينا ذلك ودللنا عليه في صدر الكلام في
العدل من هذا الكتاب

في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم

حكى المتكلمون من فرقة تعرف بالسمنية انهم ينكرون وقوع العلم
بالاخبار وعندها ويخصون العلوم بضروب الادراكات دون غيرها
وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل برده والاكثار بدفعه
وما المشكل فيما يحصل من العلم عند الاخبار الا كالمشكل فيما يحصل عند
المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات وما مدخل الشبهات في
هذا الا كمدخلها في ذلك الا ترى ان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان
التي لم نشاهدها وانما اخبرنا عنها والى وجود الملوك وسيرهم والحوادث
الكبار والوقائع الجارية في ايامهم كسكونها الى العلم بالمشاهدات فمن ادعى
فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان وليس بعلم لمن ادعى ذلك في المشاهدات

في كيفية حصول العلم عند الاخبار هل هو ضروري او
او مكتسب

اعلم ان الاخبار على ضربين فضرب لا يحصل عنده علم فيختلف
انه ضروري او مكتسب كاخبار الاحاد وما لم يبلغ ناقلوه حد التواتر
والضرب الاخر يحصل عنده العلم وهو على ضربين احدهما يحصل العلم به
لكل عاقل سمع تلك الاخبار حتى لا يجوز ان يشك فيه كاخبار البلدان
والوقائع والحوادث الكبار والضرب الاخر لا يصح حصول العلم عنده الا
لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يجوز الكذب عليه كالاخبار

عن معجزات النبي صه سوى القرآن وكالخبر الذي يرويه الشيعة من الامامية
من النص على امير المومنين ع فالقسم الاول ذهب قوم على ان العلم ضروري
من فعل الله تعـ بالعادة وهو مذهب ابي هاشم وابي علي ومن وافقهما و
ذهب قوم الى ان العلم بذلك مكتسب ومستدل عليه وهو مستدل عليه و
هو مذهب ابي القاسم البلخي ومن وافقه والذي يقوى في نفسي التوقف عن
القطع على صفة هذا العلم المشار اليه بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه
على كل واحد من الوجهين وانما قوينا ذلك لان العلم بهذه الاخبار يمكن
ان يكون قد تقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق
منها الكذب ولا ان يتواطى عليه لانه علم مستند الى العادة فجائز
ان يكون من عرف ذلك وتصوره فلما اخبره عن البلدان والامصار من هو
على تلك الصفة التي ذكرناها فعل لنفسه اعتقادا لصدق هذه الاخبار
وكان ذلك الاعتقاد علما لمطابقته الجملة المتقدمة ويكون كسبا له لا
ضروريا فيه وليس لاحد ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة على ما ذكرتم انما يكون
فيما له اصل ضروري على سبيل الجملة نحو علمنا ان من شان الظلم ان يكون قبيحا
على الجملة فاذا علمنا بضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقادا لقبحه وكان علما
لمطابقة الجملة المتقررة وانتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك
وذلك انه لا فرق بين ان يكون الجملة المتقررة معلومة بالضرورة او بالاكتساب
في جواز ان يبنى عليها التفصيل لان من علم منا بالاكتساب ان من صح منه الفعل
يجب ان يكون قادرا وان القادر يجب ان يكون حيا على سبيل الجملة ثم علم في بعض

الذوات صحة فلا بد من ان يفعل اعتقادا لان تلك الذوات بعينها
قادرة ويكون الاعتقاد علما وكذلك اذا علم في ذات انها قادرة فلا بد
ان يفعل اعتقادا مع تقدم الجملة التي ذكرناها اعتقادا لانها حية ويكون
علما فلا فرق اذا في دخول التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب
وكما يمكن ما ذكرناه وبيناه فممكن ايضا ان يكون الله يفعل لنا العلم عند
سماعنا اخبار البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه القوم بالعادة
وليس في العقل دليل على قطع بسبب احد الامرين ولا يخل الشك في ذلك بشيء
من شروط التكليف فيجب ان يكون مجوزا الى ان يعثر على دليل قاطع باحد
الامرين وقد تعلق من قطع على الضرورة باشياء الاول ان العلم بمخبر هذه
الاخبار لو كان مكتسبا وواقعا عن تامل حال المخبرين وبلوغهم الى الحد
الذي لا يجوز ان يكذبوا وهم عليه لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك
وينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب الناس لا يعلمون البلدان و
العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك في العلم بذلك ان حد العلم الضروري
قائم في العلم بمخبر اخبار البلدان لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا
ولا التشكك فيه وهذا حد العلم الضروري الثاني ان اعتقاد من ذهب الى ان
هذا العلم ضروري صارف قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان
يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار
لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان
وما اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك الثالث قد قال لهم فيما تعلمو

ماو لا ان طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان يكذب
في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل
التامل وكل عاقل يعرفه بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات
بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيا
وبه من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق فهو
مستندة الى العادة ويسير التامل كاف فيه فلا يجب في المقلدين والعامة
ان لا يعلموا مخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا لا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع
على العالم دفعه عن نفسه بل حده ما فعله في من هو اقدر منا ما هو من جنس
مقدورنا على وجه لا يتمكن من دفعه فلا ينبغي ان تجعلوا ما تفردتم به من الحد
دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان الفرق بين
صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطي عليها واستحالة
الكذب عليها العقلاء كالمجلسين عند كمال عقولهم وحاجتهم الى التعيش
والتصرف الى العلم بذلك فالدواعي اليه قوية والبواعث على فعله متوفرة
وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد
الذي ذكرتم انه غير ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه و
يلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر
الى محدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاده ذلك صارف
له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك ويجب ان يكون غير عارف بالله تعالى

١٢٢

ولا بشيء من صفاته واحواله فاي شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به
فان قيل اذا جوزتم ان يكون العلم بالبلدان وما اشبهها ضروريا فهل
قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين ام تشترطون غير شروطهم
قلنا اذا جوزنا ما يذهبون اليه فشروطنا في حصول هذا العلم شروطهم
بعينها وليس هذا ذكر تفاصيل الشروط والدلالة على صحتها لانه يطول
ويخرج به عن غرض كتابنا هذا ويجب على موجب ما قلناه ان نشترط فيما
يقع العلم الضروري عنده من الاخبار ان يكون من اخبر بذلك الخبر ليس
لشبهة او تقليد الى اعتقاد لنفي ذلك الذي تضمنه الخبر لان هذا العلم اذا
كان مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة
وناقصة بحسب ما علمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادة وانما احتجنا الى
زيادة الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة
بمعجزات النبي صلى سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه
ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وخبر النص الجلي يتفرد به الامامية
بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار
البلدان وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون السبق الى الاعتقاد مانعا من فعل
العلم الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر
عن اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب
فاولى ان يجوز في طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا ان يقتضي ان لا
يفعل العلم الضروري لمن سبق الى الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم ويفعل لمن

لم يفعل يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي الشيعة
لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد مخالفه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها
وذلك انه يمكن ان يقول ان المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق
الى اعتقاد نفيه واما لشبهة او لتقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم
الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه
ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان ان جاز ان يكون العلم به
ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لهم ان يقولوا فاجيزوا ان يكون في العقلاء
المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل
العلم الضروري له فجوزوا ان يكون في خبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار
والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله صادقا وذلك انا نعلم
ضرورة انه لا داعي يدعو العقلاء الى سبق الى اعتقاد نفي بلد من البلدان
او حادث عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل ذلك ففارق هذا الباب
اخبار المعجزات والنص لان كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة
للدواعي المختلفة واما البلخي فانه يتعلق في نصرة مذهبه بان يقول لا يجوز
ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غايب
عن ادراك من لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه لو جاز
كون العلم بالغايب عن الحواس ضروريا جاز ان يكون العلم بالمحسوس مستدلا
عليه وربما تعلق في ذلك بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد التامل
احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال لهم في شبهة

لم زعمت ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون ضروريا اوليس الله تعالى قادرا على
فعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان يفعله بمجرى العادة عند
اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك ليس في مقدوره تعالى
كما يقول ان العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم
الحادث بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس يفعل
العلم بذلك الا وهو مقدور وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى
لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل
مثله العلم بعينه عند الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان
المشاهد معلوم ضرورة لكامل العقل ولا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلم ضرورة
لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه والشبهة الثانية بعيدة
من الصواب ومبنية على دعوى ومن هذا الذي يسلم له من خصومه ان العلم
بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التامل لصفات المخبرين
اوليس خصومه من اصحاب الضرورة يقولون انه يقع من غير شيء من التامل لاحوال
المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له مما اخبروا
عدة الاصول ص٣٤ عنه فاما طريق الاستدلال على صحة الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع
العلم عنده واشتراك العقلاء فيه وجاز وقوع الشبهة فيه فهو ان يرويه
جماعة قد بلغت من الكثرة الحد لا يصح معه ان يتفق الكذب منها عن المخبر
الواحد وان نعلم مضافا الى ذلك انه لم يلجئها على الكذب جامع كالتواطؤ
وما يقوم مقامه ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة فيه زايلان عما اخبروا عنه هذا اذا

كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار
هذه الشروط في جميع من خبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى نفس المخبر
وتاثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ
من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز ان تتفق الكذب منها عن المخبر الواحد
لم نامن ان تكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين
واذا لم نعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون
الكذب وقع على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا يدعو الى الكذب وتجمع عليه
كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة
الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم ولا فصل فيما اشترطناه
من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد
في ان الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى
مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح صو وقتله لما التبس عليهم الامر فيه وظنوا
ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح صو ودخلت الشبهة عليهم لان المصلوب
قد تتغير حليته وتتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد
المصلوب ايضا عن التامل يقوى الشبهة في امره والوجه في اشتراط هذه
الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين المخبر عنه لان ذلك لو لم يكن
معلوما في جميعهم جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقا عمن خبر عنه من الجماعات
وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم تتكامل الشروط في الجميع ومتى
تكاملت هذه الشروط فلا بد من كون الخبر صدقا لانه لا ينفك من كونه صدقا

او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد من يكون وقع اتفاقا او للتواطؤ او لاجل شبهة
فاذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقا فاما الطريق الى العلم
بثبوت الشرائط فنحن نبينه اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز
ان يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها وانما للواحد
والاثنين ضرورة ولا يدخل على عاقل شبهة ولهذا ان يخبر واحد ممن حضر
الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز
ان يخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد الجامع او جماعة منهم
كثيرة الا للتواطؤ او ما يقوم مقامه وقد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات
باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم
على تصرف مخصوص واكل شي معين من غير سبب جامع وشبه ايضا انما علمناه
من استحالة ان يخبر الواحد والجماعة من غير علم عن امور كثيرة فيقع الخبر
بالاتفاق صدقا داع اليه وباعث عليه وجواز اخبار الجماعة الكثيرة
بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع
لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما
يقوم مقامه وعلم المخبر بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه وليس كذلك
الكذب لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولهذا
الذي ذكرناه استحال ان يخبرنا الخلق العظيم عن حادثة حدثت وهم كاذبون
من غير سبب جامع لهم ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ
واما الطريق الى فقد التواطؤ على الجماعة فربما كان كثرة الجماعات يستحيل

معها التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعات بمشافهة او مكاتبة
او مراسلة لا بد بمجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهورا يشترك
كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه فاما
ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه
فلا بد ايضا من ظهوره وعلم الناس به لان الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد
لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما هذه حاله
لا بد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه فاما ما يعلم به ارتفاع
اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان تخبر الجماعة
عن امر مدرك اما مشاهدا او مسموعا ويعلم انتفاء اسباب اللبس و
الشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب التباس المدركات معلومة محصورة
يعلم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورة واما ما به يعلم ثبوت الشروط التي ذكرناها
في الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والاقوال
التي تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد ان يعرف
ذلك من حالها ويفرق العلماء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها
وضعفها وقوتها ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة
الجهمية والنجارية ومن يجري مجراهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان
حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها
في صفة الخبر الذي لا بد ان يكون المخبر به صادقا من طريق الاستدلال فمعلوم
بلا اشكال ان لجميع المسلمين هذه الصفات التي ذكرناها والشروط التي

عد ص ٣٤

بيناها المانعة من كون ما يخبرون به كذبا والقطع على انه صدق
وهذه الصفات حاصلة لكل طائفة من طوائفهم وفرقة من فرقهم
فيجب متى اخبروا بشيء مما لا تدخل في مثله الشبهة ان يقطع على انه حق
ومعلوم ايضا ان الشيعة الامامية في وقتنا هذا وما تقدم من السنين
الطوال قد بلغوا من الكثرة الى الحد المستوفي لشرائط ارتفاع الكذب
عن خبرهم وان صفتهم فيما ذكرناه كصفة المسلمين وكل فرقة من فرق المسلمين
فيجب فيما تفردوا بنقله ان يكون حقا وسنشبع الكلام في ذلك ونفصله
عند الكلام في الامامة من هذا الكتاب بعون الله ومشيته وهذا
القدر من الكلام في الاخبار كاف في غرضنا في هذا الكتاب والزيادة في موضع
بسطه وتعريفه يليق بمواضع اخر ونحن نقدم الان الكلام في النسخ لحاجة
الى تقديمه امام الكلام في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله

فصل

الكلام في النسخ

المختار في حد النسخ هو ان يقول كل دليل دل على ان مثل الحكم الشرعي
الثابت بالنص الاول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص
الاول مع تراخيه عنه فهو موصوف بانه ناسخ وانما ذكرنا المثل
دون العين لانه لو نهى عن نفس ما امر به لكان ذلك قبيحا اما بان يكون
فيه بداء او فيه وجه من وجوه القبح غير هذا الوجه وانما خصصنا الادلة
بهذا الوصف لان ما ازال وجوب مثل الفعل في المستقبل من عجز او فقد
آلة او ما جرى هذا المجرى لا يوصف بانه ناسخ وان كان مزيلا لاختصاص هذا
الوصف بالادلة وانما شرطنا التراخي لان ذكر الغاية اذا قرن باللفظ

ودل على انقطاع التكليف عندها لا يوصف بانه ناسخ لانه لو قال
الزموا السبت الى الوقت الفلاني لم يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية
نسخا واذا قال مطلقا الزموا السبت ثم دل بعد مدة على سقوط لزومه
كان ذلك نسخا للتراخي الذي ذكرناه ٥ فصل في الرد على اليهود

فصل في الرد على اليهود فيما يأبونه من نسخ الشرايع

فيما يأبونه من نسخ الشرايع اعلم ان الذي له ومن اجله حسن التعبد
بالشرايع من المصالح لنا هو الذي لاجله حسن النسخ لان ما يعلم الله
انه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز ان يتغير حاله فيكون في وقت مصلحة
وفي اخر مفسدة فلا بد عند علمه بخروج الفعل من كونه مصلحة الى ان يكون
مفسدة من ان يدل على ذلك من حاله والا لم يكن مزيحا لعلتنا في التكليف
فكيف يأبى العاقل النسخ ودليل العقل يوجبه هذا الايجاب واي فرق بين
ان يعلم تعالى ان الحال في هذا الفعل تتغير فيدل عليها بذكر الغاية
المضمومة الى الايجاب حتى يقول مثلا الزموا هذه العبادة كذا وكذا
سنة ثم اتركوها بعد ذلك فهذا الموضع لا خلاف بيننا وبين اليهود فيه
وبين ان يقول الزموا هذه العبادة مطلقا ثم يقول بعد مدة طويلة
اتركوها فقد زالت عنكم وهل تجويز احد الامرين دون الاخر الا اقتراح
بلا دلالة واليهود يختلفون فمنهم من يمتنع من نسخ الشرايع من طريق العقل
ويعتل بانه يقتضي البداء وان يصير الحسن قبيحا ومنهم من يجيز النسخ عقلا و
يمتنع منه سمعا ويدعي ان موسى ع خبرهم بان شرعه مؤبد والفرقة الثالثة
تجيز النسخ عقلا وسمعا وتمتنع من العمل بشريعتنا لان حجة نبينا ص ما صحت عندهم

فاما الفرقة الاولى فالكلام عليها ان النسخ لا يقتضي البداء لان ما
اقتضى البداء هو ما جمع شروطا الاول ان يكون الفعل المامور به هو المنهي
عنه بعينه والثاني ان يكون الوجه واحدا والوقت واحدا ايضا والمكلف
واحدا فاذا جمع هذه الشروط دل على البداء والنسخ يخالف ذلك لان
الفعل المامور به غير المنهي عنه لان امتثال السبت المامور بامتثاله في ايام
موسى ص هو غير ما تناوله النهي بامتثاله في ايام نبينا ص واذا تغاير الفعلان
فما تكاملت شروط ما يقتضي البداء ويلزم من اعتمد هذه الطريقة ان لا يميت الله
تعالى من احياه ولا يغني من افقره ولا يصح من امرضه فاذا جاز ذلك وامثاله
ولم يدل على البداء فالنسخ مثله وقد الزموا على هذه الطريقة ان الاحكام في
شرايع الانبياء ص وقد علمنا اختلافها ولم يكن ذلك بداء لان في شريعة
ادم ع تزويج الاخ الاخت وفي شريعة ابرهيم ص اباحة تاخير الختان
الى وقت الكبر وفي شريعة اسرائيل ع اباحة الجمع بين الاختين وهذا كله
يخالف شريعة موسى ص فاما النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسنا قبيحا
على ما ظنوه وانما يقتضي ان يكون مثل الحسن والا فعال لصار قبيحا وليس
يمتنع في المثلين ان يقبح احدهما ويحسن الاخر في العقول وامثلته اكثر من
ان تحصى واما الكلام على من امتنع من اليهود سمعا من النسخ فعوله في ذلك
على ما يدعون انهم نقلوه عن موسى ع من انه ابد شرعه وقال ان شريعته
لا تنسخ ما بقي الليل والنهار فانا نقول له من اين تعلم صحة الخبر الذي
تدعيه فان كان مما يوجب العلم الضروري فقد كان ينبغي ان نشارك

في هذا العلم لانا نشارك اليهود في سماع هذه الاخبار ونخالط
رواتها وما يوجب العلم الضروري لا يختص مع الاشتراك في سببه وان
كان العلم بصحة هذا الخبر طريقه الاستدلال بتواتر نقله فلا بد من ان
يعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا وبين موسى صـ لان اليهود
وان كانوا في ازمنتنا هذه كثيرين ولا يجوز ان ينقلوا كلهم خبرا باطلا
فقد يجوز ان يكون اصلهم قلة ومن ليس بحجة فمن اين لهم ان الصفة التي
هم الان عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات الذين رووا عنهم وليس
يمكنهم ان يقولوا نحن نثبت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل ما تثبتون
انتم صفة التواتر في سلف المسلمين وذلك ان الفرق بيننا وبينهم واضح
لان سلف المسلمين فيما نقلوه لو اختل وانقطع لوجب ان يعرف بمجرى
العادات زمان انقطاعه او اختلاله لقرب العهد فان مثل ذلك
لا يجوز ان يخفى مع تقارب الازمان وان جاز ان يخفى مع تطاولها
وبعد العهد فيها فليس ان يمتنع ان يختل نقل اليهود ويقوى بعد ضعف
وان لم يجب تمييز ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الازمان وقد سلم
لهم هذا الخبر وقيل لهم من اين لكم اذا كان صحيحا انه يمنع من النسخ على كل
حال وما انكرتم ان يكون صـ انما منع بهذا الخبر من ان تنسخ شريعته
بمن لم يثبت حجته ولا صحت نبوته فان يريد بلفظ التابيد لزومها
ابدا الا ان ينسخها نبي صادق واكثر ما في خبرهم اذا كان صحيحا ان يكون
له ظاهر يقتضي امتناع النسخ وقد يرجع عن الظاهر بالادلة القاطعة ودلالة

نبوة نبينا صـ يمنع من حمل هذا الخبر لو صح على ظاهره فان قالوا نعلم ان
موسى صـ ابد شرعه الى يوم القيمة بما تعلمون انتم به انه لا نبي بعد نبيكم صـ
قلنا الفرق بيننا وبينكم انا لما ادعينا العلم الضروري بان نبينا صـ نفى
النبوة بعده ادعينا ما تشاركون انتم فيه وكل عاقل سمع الاخبار لان العقلاء
باسرهم يعلمون ان من دين محمد صـ نفي النبوة بعد نبوته وليس نعلم نحن ولا غيرنا
من خالفكم ان من دين موسى صـ تابيد شرعه فان قلتم ما الفرق بين ان
تبطلوا بالنظر في معجز نبيكم صـ ما تدعيه من الخبر وبين ان نبطل نحن بالنظر في
طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته ولم صار احد الامرين اولى
بالنظر فيه من صاحبه وكل واحد منهما لو ثبت لا يبطل صاحبه قلنا النظر
في المعجز مبني على امور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه لانه مبني على
ظهور القران وتحدي العرب به وانهم لم يعارضوه وهذا كله معلوم بالضرورة
وما لا يدخل في مثله شبهة والعلم بانه اذا كان بهذه الصفة كان معجزا
ودالا على النبوة طريقه الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال وهو من
جنس الكلام فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والعدول بالظاهر او تركه والكلام
في الخبر الذي تدعونه مبني على صحته وصحته لا تعلم الا بعد ان تعلم صفة التواتر
ثابتة في جميع اسلاف اليهود في كل زمان ثم هو اذا ثبت نقل كلام والكلام
يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط ويعدل عن ظاهره الى
غيره فبان بهذه الجملة ان النظر في المعجز ليقضي بصحته ان صح على الخبر اولى
من النظر في الخبر ليقضي به على المعجز لان بالجلي يقضى على الخفي وبما لا يشتبه

على ما يشتبه وأمّا الكلام على من جوّز فيه النسخ عقلا وسمعًا وتشكك في
النبوة فالكلام عليه ان ندل على صحة النبوة ونحن لذلك فاعلون
في الدلالة على صحة نبوة نبينا صلعم اعلم ان اظهر ما اعتمد عليه في الدلالة
على صحة نبوته القرآن وان كان النظر في تأتي معجزاته صلعم يميز العلم بصحة نبوته
ونحن نقدم الكلام في القرآن قد علم كل عاقل سمع الاخبار وخالط اهلها
ظهور نبينا صلعم بمكة وانه ادعى انه رسول الله تعالى ومبعوث الينا بالتنبيه
على مصالحنا وانه تحدى العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادعى
ان ربه تعالى انزله عليه وايده به وان العرب مع تطاول الازمان لم تعارضه
او لان الله تعالى وإذا ثبتت هذه الجملة وعلمنا انهم انما تقعدوا عن المعارضة لتعذرها
عليهم وان هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من احد الامرين اما ان يكون القرآن
نفسه خرق العادة بفصاحته فلذلك لم يعارضوه او لان الله تعالى صرفهم عن
معارضته ولولا الصرف لعارضوا واي الامرين كان ثبتت معه صحة النبوة
لان الله تعالى لا يصدق كاذبا ولا يخرق عادة لمبطل فان قيل بينوا صحة
جميع ما ذكرتموه ففيه خلاف قلنا اما الجملة الاولى فلا خلاف في معانيها
والمقصود بها واما الجملة الثانية فمعلومة بلا دلالة ونحن نذكرها قلنا اما
ظهوره صلعم وتحديه ودعائه الى نفسه فلا ينكره عاقل واما ظهور هذا القرآن على يديه
في الظهور مجرى ظهوره صلعم في دعائه الى نفسه لان النقل فيهما واحد والشك
في احد الامرين كالشك في الآخر فان قيل كيف يكون احد الامرين كالآخر والامامية
تدعي تغييرا في القرآن ونقصانا وكذلك حشوية اصحاب الحديث قلنا قد بينا

صحة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات وانه غير منقوص ولا مبدل ولا مغيّر
وان العلم بان هذا القرآن الذي في ايدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله صلعم
كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المصنفة المشهورة
والاشعار المدونة وذكرنا ان العناية اشتدت بالقرآن والدواعي
توفرت على نقله وحراسته وبلغت الى حد لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع
والكتب المصنفة لان القرآن معجز النبوة واصل العلم بالشريعة والاحكام الدينية
وكل شيء دعا الى نقل جميع ما تقدم حاصل فيه ويستبد بدواع الى النقل ليست
في الحوادث وما اشبهها وان علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه وحمايته وان
عرفوا كل شيء اختلفت فيه من اعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتى فرقوا
بين ما روي وعرف وبين ما لم يذكر ولم يسطر فكيف يجوز ان يكون
مغيرا او منقوصا مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد وقد
كنا ذكرنا في جواب المسائل المتقدم ذكرها عند الكلام في صحة نقل القرآن
ان العلم بتفصيل القرآن وابعاضه كالعلم بجملته وانه يجري في ذلك مجرى
ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية
بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمون من جملتها حتى لو ان مدخلا
ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم انه ملحق به
وليس من اصل الكتاب وكذلك القول في كتاب المزني ومعلوم ان العناية
بنقل القرآن وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء
وفي الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن والذي ذكرناه اولى

وقد بينا في الموضع الذي اشرنا اليه ان القران كان على عهد النبي صم مجموعا
مؤلفا على ما هو عليه الان ودللنا على صحة ذلك بانه كان يدرس ويحفظ
جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان
يعرض على النبي صم وان الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القران على النبي
صم عدة ختمات وكل ما ذكرناه يقتضي عند ادنى تامل انه كان مجموعا
مرتبا غير منثور ولا مبثوث وذكرنا ايضا ان من يخالف هذا الباب من
الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم وانه مضاف الى قوم من اصحاب الحديث
نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع الى مثلها عن المعلوم المقطوع
عليه والزمنا من قال ذلك ايضا ان لا يقطع على ان هذا القران الموجود
بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان وان لا يامن ان يكون بعضه او قد
وقع فيه تغيير وتبديل عما سطره عثمن وجمعه بعده لانه اذا جاز فيما اداه
النبي صم نيفا وعشرين سنة وبدا وله الناس ونشروه ان يتم فيه البعض النقص
والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمن نفسه وهذا حد لا يبلغ اليه محصل وقلنا
ان ادعى مدع ان النقصان والحذف انما وقع في ابتداء الامر وفي ايام
النبوة فهذا جهل ظاهر لان القران انما انزل اليه ليوديه ويبلغه الى الامة
ومن المحال ان ينزل بنه ما لا يؤمر باداءه لان ذلك عبث ولا يجوز ان
يومر باداء الكل فيودي البعض ولانه لو كان الامر على هذا لكان نقصان
القران مضافا الى النبي صم دون عثمن بن عفان وغيره ولا يجوز ان يكون صم
قد ادى الجميع فنقص منه قوم في حيوته مواضع الاعراض يحفظهم لان هذا

١٢٩ لا يتم في ايام النبي صم مع عرض القران عليه في كل وقت ودراسته وان جماعة
من الصحابة ختموا عليه القران دفعات فكيف يخفى عليه ما نقص منه وكتم
وهو على مرور الاوقات معروض عليه ولان هذا الوجه يقتضي ايضا ان عثمن
ما نقص شيئا فيضاف اليه ومن اراد استقصاء هذه المسالة رجع الى الموضع
الذي ذكرنا على ان العلم بنبوة نبينا صم غير مفتقر الى العلم بان هذا القران
الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه ومع الشك في ذلك يعلم صحة
النبوة ولان من المعلوم بلا شبهة على ما استدل عليه انه صم تحدى العرب
بكلام ذكر انه كلام ربه تعالى وان الملك يهبط اليه به ومعلوم انهم وصفوه تاما
لتعذر المعارضة عليهم وذلك كاف في الدلالة على نبوته لان ذلك الكلام
الذي تعذرت عليهم معارضته لا يخلو من ان يكون تعذرها لفرط الفصاحة
الخارقة عادتهم او لان الله تعالى صرفهم عن المعارضة فبكلا الوجهين يتم صحة
النبوة فما يضر الشك في صحة نقل القران على كل حال بدلالة النبوة

فصل في الدلالة على وقوع التحدي بالقران اعلم انه اذا فهم معنى قولنا
انه صم تحدى بالقران زال الخلاف من العقلاء فيه لانا لا نريد بالتحدي
اكثر من انه صم كان يدعي انه تعالى خصه بالقران وابانه به وان جبريل ع
يهبط به وما في ذلك الا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكن احد من دفعه و
هذا غاية التحدي في المعنى والبعث على اظهار معارضته له فيه ان قدر
عليها ومما يدل ايضا عليه في ثبوت التحدي انه صم بغير شبهة دعى الناس
كلهم الى نبوته والعمل بشريعته وخلع ما كانوا عليه من الاديان ولا بد فيمن

وقد بينا في الموضع الذي اشرنا اليه ان القران كان على عهد النبي صه مجموعا
مؤلفا على ما هو عليه الان ودللنا على صحة ذلك بانه كان يدرس ويحفظ
جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان
يعرض على النبي صه وان الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القران على النبي
صه عدة ختمات وكل ما ذكرناه تقتضي عند ادنى تامل انه كان مجموعا
مرتبا غير منثور ولا مبثوث وذكرنا ايضا ان من يخالف هذا الباب من
الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم وانه مضاف الى قوم من اصحاب الحديث
نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع الى مثلها عن المعلوم المقطوع
عليه والزمنا من قال ذلك ايضا ان لا نقطع على ان هذا القران الموجود
بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان وان لا نامن ان يكون بعضه او قد
وقع فيه تغيير وتبديل عما سطره عثمن وجمعه بعده لانه اذا جاز فيما اداه
النبي صه نيفا وعشرين سنة وبدا وله الناس ونشروه ان يتم فيه بعض النقص
والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمن نفسه وهذا حد لا يبلغ اليه محصل وقلنا
ان ادعى مدع ان النقصان والحذف انما وقع في ابتداء الامر وفي ايام
النبوة فهذا جهل ظاهر لان القران انما انزله اليه ليؤديه ويبلغه الى الامة
ومن المحال ان ينزل منه ما لا يؤمر باداءه لان ذلك عبث ولا يجوز ان
يؤمر باداء الكل فيؤدي البعض ولانه لو كان الامر على هذا لكان نقصان
القران مضافا الى النبي صه دون عثمن بن عفان وغيره ولا يجوز ان يكون من
قد ادى الجميع فنقص منه قوم في حيوته مواضع الاعراض بحضهم لان هذا

١٢٩

لا يتم في ايام النبي صه مع عرض القران عليه في كل وقت ودراسته وان جماعة
من الصحابة ختموا عليه القران دفعات فكيف يخفى عليه ما نقص منه وكتم
وهو على مرور الاوقات معروض عليه ولان هذا الوجه تقتضي ايضا ان عثمن
ما نقص شيئا فيضاف اليه ومن اراد استقصاء هذه المسالة رجع الى الموضع
الذي ذكرنا على ان العلم بنبوة نبينا صه غير مفتقر الى العلم بان هذا القران
الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه ومع الشك في ذلك نعلم صحة
النبوة ولان من المعلوم بلا شبهة على ما استدل عليه انه صه تحدى العرب
بكلام ذكر انه كلام ربه تعالى وان الملك يهبط اليه به ومعلوم انهم صدوا عنه
لتعذر المعارضة عليهم وذلك كاف في الدلالة على نبوته لان ذلك الكلام
الذي تعذرت عليهم معارضته لا يخلو من ان يكون تعذرها لفرط الفصاحة
الخارقة عاداتهم او لان الله تعالى صرفهم عن المعارضة ففي كلا الوجهين يتم صحة
النبوة فما يضر الشك في صحة نقل القران على كل حال بدلالة النبوة

فصل في الدلالة على وقوع التحدي بالقران اعلم انه اذا فهم معنى قولنا
انه صه تحدى بالقران زال الخلاف من العقلاء فيه لانا لا نريد بالتحدي
اكثر من انه صه كان يدعي انه تعالى خصه بالقران وابانه به وان جبرئيل
يهبط به وما في ذلك الا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكن احد من دفعه و
هذا غاية التحدي في المعنى والبعث على اظهار معارضته له فيه ان قدر
عليها ومما يدل ايضا عليه في ثبوت التحدي انه صه بغير شبهة دعى الناس
كلهم الى نبوته والعمل بشريعته وخلع ما كانوا عليه من الاديان ولا بد فيمن

ادعى الى مثل هذه الحال بل الى ما دونها كثيرا من اظهار امر يحتج به
اما حجة او شبهة ولو عريت دعواه صلى الله عليه وسلم من امر يحتج به لاسرع القوم الى مطالبته
بما يقتضي تصديقه ولقالوا له من اين نعلم انك صادق في الرسالة ولم تدع
برهانا ولا علما لا سيما مع شدة عداوتهم وعزة نفوسهم وثقل وطأته
عليهم فاذا لم يكن منهم شيء من ذلك دل على انه يحتج بالقران مضيفا للابانة
اليه ولو لم يكن محتجا بشيء كيف استجاب له من الفصحاء والفضلاء وما
جرت العادة ان يستجيب مثل هؤلاء الا بحجة او شبهة وفي تصديقهم دعوته
بلا حجة ولا شبهة خرق للعادة كما ان في امساك اعدائه عن مطالبته بحجة
فيما ادعاه من النبوة خرق للعادة واذا ثبت بما ذكرناه انه لا بد من تعلقه
فيما ادعاه من النبوة بامر يدعي الابانة به والتميز فلا يمكن ان يشار اليه
في ذلك الا وحال القران اظهر منه واوضح على انه لا شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم
سوى القران الا وقد تقدم ادعاؤه للنبوة والزام الخلق الدخول
تحت شرائعه فلا يجوز ان يكون ما تأخر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجة
فيها والقران سيقدم ذلك كله ومن المعتمد في وقوع التحدي ان القران قد
ثبت صحة نقله والعلم بان آيات التحدي والتقريع والبعث على المعارضة
من جملته ضروري على ما بيناه وآيات التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة
ولا غاية وراءها في باب التحدي وليس لاحد ان يفرق بين العلم الضروري
الحاصل بجملة القران وبين تفصيله ان يقول آيات التحدي ان كانت من جملة
ما كان يقرأ في ايام النبي صلى الله عليه وسلم فهو المراد والكفاية بالتحدي واقعة بها وان

١٣٠

كانت مما اضيف الى القران حادثا فذلك باطل لانه لو جرى ذلك لما خفي
على اعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا يوافقون على حدوث
هذه الايات لان اسلافهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم
بالظاهر من احوالنا ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم ما ادعاها احد
من المسلمين في سالف الزمان في ان اعداء الدين لا يجوز ان يمسكوا عن الموافقة
على حدوث هذه الدعوى **فصل** في ان القران لم يعارض اعلم ان كلام
لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به فواجب اذا لم ينقل القطع على
انتفائه ولهذا يجب القطع على انه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وسلم نبي آخر يدعي النبوة
لنفسه وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان التي لو
كانت لاتصلت اخبارها بنا وكذلك ضروب الحوادث وانما قلنا ان ظهور
المعارضة لو كانت واجبا لان جميع ما يقتضي نقل القران من قوة الدواعي
وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه
لانها كانت حينئذ هي الحجة والقران شبهة ونقل الحجة اولى من نقل الشبهة
وكيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والدواعي الى فعلها يدعو الى ظهورها
لان داعيهم الى فعلها انما هو التخلص مما الزموه من خلع العبادات والديانات
والرياسات التي الفوها ونشأوا عليها والاستبدال بذلك كله ما لم يعرفوه
ولم يألفوه وبالاظهار لم ينشأوا عليها يتم اغراضهم وكيف لم تنقل المعارضة
لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة فكيف لا ينقل ما فيه
حجة قوية وكيف لاحد ان يدعي ان الدواعي وان توفرت الى نقل المعارضة فهناك

موانع من نقلها وهو الخوف من انصار النبي صلعم ومتبعي شرعه وهم كثيرون
مهيبون يخاف من سلهم وذلك ان الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على
كل وجه وانما يمنع من المظاهرة ولهذا لم ينقطع نقل فضائل امير المومنين
بالخوف من بني امية بل منع الخوف من التظاهر بها فكان يجب ان ينقل اعداء
الاسلام المعارضة لو كانت مكتومة فيما بينهم وايضا فان الكثرة في الاسلام
كانت في بعد الهجرة فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدة مقامه صلعم
بمكة واذا نقلت وانتشرت في الافاق لم يمكن قوة الاسلام من بعد ذلك من
لاندفاعها وخفائها اللهم الا ان يقال ان المعارضة لم تقع في تلك
المدة وانما وقعت بعد الهجرة وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكة وهو
ثلثة سنة كفاية في اعجاز القران وقيام الحجة به وثبوت خرق العادة فيه
او بما ينقل به وايضا فان قوة الاسلام وان انفتحت بالمدينة فقد كانت
في تلك الاحوال لاهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاد عريضة و
الغالب على اكثر البلاد ومعظمها في تلك الاحوال الكفار ومملكة الفرس
كانت ثابتة لم تزل وكذلك ممالك الروم والى هذه الغاية ما خلا العالم
من بلاد واسعة فكان يجب ظهور المعارضة في هذه البلاد وفي علمنا
بفقد ذلك دليل على وجوب القطع على ان المعارضة لم تكن وايضا
فان الخوف في الاسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السب والهجاء
والافتراء وقد علمنا ان كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه وايضا فان
التشكك في وقوع المعارضة والاعتذار في خفائها بالتقية من كثرة اهل

الاسلام يقتضي ان يجوز كون جماعة في زمانه صلعم يدعون النبوة لمعونتهم
ظهر على ايديهم من المعجزات اكثر مما ظهر على يده صلعم وكل واحد منهم دعا الى
نسخ شرعه صلعم وانما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكروه في نقل المعارضة
وليس يلزم الامامية القائلين بالنص الجلي على امير المومنين عم وان كان السبب
في خفائه وعدم انتشاره في جميع الامة الخوف من اعدائه وكتمان اكثر الامة
له ان يجوزوا وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك والفرق بين الامرين واضح
لان النص وان كتمه قوم فقد نقله آخرون وان كانوا اقل منهم عددا وان
لم يشعر مخالفي الامامية نقله فقد شاعت في الامامية روايته وان كانوا في
بعض الاحوال غير متظاهرين بها فان جرت المعارضة مجراه فيجب ان نجد
نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة ولا يكون الخوف موجبا لانقطاع نقلها
كما لم يكن الخوف في النص قاطعا لنقله على انا ندعي العلم الضروري بان المعارضة
لم تقع ولم لا يمكن مخالفي النص ان يدعي العلم الضروري بان النص لم يقع فان
قيل فبم تدفعون وقوع معارضة لم يتفق ان يعلمها الا واحد او اثنان من
الصحابة وان من علم ذلك قتل هذا المعارض فانكتم المعارضة ولم يظهر قلنا
المعارضة اذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين
المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من اظهار المعارضة لو قدروا عليها
وفعلوها وما كان يتم عليهم ما ذكر من القتل وطي ما عارضوا به فقد ذلك
كاف في الدلالة على صحة النبوة لانهم اما ان يكونوا مصروفين عن المعارضة
على ما نقوله اصحاب الصرفة او يكونوا انما لم يعارضوا الخرق فصاحة القران

لعاداتهم واي الامرين كان فلابد من العلم بتساوي الخلق فيه وان احداً غير ما ذكرنا
غير متمكن من المعارضة وذلك مانع من التجويز الذي قدروه . في السؤال في ان
جهة انتفاء المعارضة هي التعذر اعلم ان ارتفاع الفعل من فاعله مع
علمنا من توفر دواعيه اليه وقوة بواعثه عليه دليل على تعذره و
لهذه الطريقة قطعنا على ان الالوان والجواهر وما جرى مجراها من الاجناس
غير مقدورة لنا واذا انضاف الى ارتفاع الفعل من قوة الدواعي علمنا
ان العرب تحدوا بالقران فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة
الى المعارضة علمنا انها متعذرة عليهم فاذا انضاف الى العدول عن
المعارضة تكلف الامور الشاقة كالحرب وما يجري مجراها مما لا حاجة لهم
فيه ولو بلغوا الى كل غاية منهم قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم وقد
تطعن المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها الى اصل واحد وهو
توفر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها ان طالبوا بالدلالة على
ان دواعيهم اليها كانت قوية وموجبة لان يفعلوها لا محالة ان كانوا
قادرين عليها الاول ان قالوا جوزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضة
وان تركها اولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة والثاني قولهم
لعلهم اعتقدوا ان الحرب اولى من المعارضة لانها من انجز وانجح و
المعارضة ليست كذلك والثالث ان يكونوا خافوا ان يعارضوا فيقع
خلاف فيما يعارضون به وهل هو في موقعه او غير موقعه ويتردد
خوض ونزاع يقوى معه الشركة وتكثر معه العدة وينتهي الامر الى الحرب

١٢٢ فعدلوا الى ما لابد المصير اليه الرابع ان المماثلة التي دعوا الى الاتيان بها
اشكل عليهم المراد بها وهل اريد بها المماثلة في الفصاحة او في النظم او
فيهما او في غيرهما فعدلوا الى الحرب لهذا الاشتباه الخامس انهم عولوا على
ان في اشعارهم المنظومة وخطبهم المنثورة ما يماثل بل يزيد على اعجاز
القران وفصاحته وان ما يستانفوه من المعارضة لا يزيد على ما تقدم
وجرى في ذلك مجرى من تحدى غيره موقعاً بالعجز عن المشي والحركة في حال هو فيها
ماش متصرف السادس ان قالوا جوزوا ان يكون المتمكنون من المعارضة
جماعة قليلة العدد ودانوا واطاعوا على اظهار المعجز لتشاركه فيما يتم
رياسته والجواب عما ذكرناه اولاً انا لا نحتاج الى التعاطي استدلالاً على قوة
دواعي القوم الى المعارضة لان ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع اخبارهم
وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم صلى الله عليه وسلم وهم ذوو الحمية والعصبية
والانفة وبالامتناع من الدنية بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياساتهم
وان يصيروا اتباعاً بعد ان كانوا متبوعين وامرهم بالبراءة من آبائهم
وابنائهم وجهاد كل من خالف دينه من حميم ونسيب وعلموا ان بالمعارضة
يزول ذلك كله ويبطل ويضمحل فاي داع اقوى من دواعي المعارضة وكيف
لا يكونون مدعوين اليها ومبعوثين عليها وقد خرجوا اهتماماً بما دهمهم
الى ضروب من تحمل المشاق بالمحاربة والمغالبة وبذل الاموال وتحمل
الاثقال ونظم الهجاء واستعمال السب والقذف وكل ذلك لا يغني
ولا فيه طائل فلولا ان المعارضة متعذرة لبادروا اليها فهي اسهل

واشل واقطع المادة من كل شيء تكلفوه والجواب عن ثانيها ان الشبهة
انما يجوز دخولها فيما يشتبه ويلتبس على العقلاء فاما ما هو ظاهر لكل
عاقل فما جرت العادة بان تدخل فيه شبهة وفعل المتحدى ما تحدى به لا يدخل
على عاقل شبهة في انه واجب بل ملجأ اليه اذا حصلت القدرة عليه وما لا
الشبهة على الصبيان والعوام فيه لان احدهم لو دعا الى غيره الى رمي
غرض او طفر جدول لبادر الى فعله لو كان قادرا عليه ولا يجوز ان
يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة وما لا تدخل الشبهة
فيه على ما ذكرناه كيف تدخل الحكماء الرجحان على ان للعرب عادة في
تحدي بعضهم من بعض وما كانوا يفزعون عند التحدي الا الى المعارضة
دون غيرها من ضروب الافعال فلو صح دخول الشبهة على غيرهم في هذا
الباب لم يجز دخولها عليهم للعادة التي بيناها والجواب عن ثالثها ان القوم
لا يجوز ان يعتقدوا ان الحرب اولى من المعارضة لانه ما ادعى الاباية منهم بالغلبة
والقهر وانهم لا يتمكنون من قتاله ففزعوا الى الحرب التي هي ابلغ في هذا الباب
وانما تحداهم وادعى البينونة منهم بان معارضة القرآن الذي اظهره متعذر
عليهم فلا شبهة في ان المعارضة اولى من الحرب لو وثقوا بالظفر فكيف ودم
فيه على خطر ولا خطر في معارضته ولو بدءوا بها امام الحرب لكانوا بين
احد خيرين اما ان يتفرق جمعه عنه وهم فيستريحوا منه من اقرب الطرق واحسنها
وان يقيم قوم عنادا وخلافا بعد سماع المعارضة على التمسك بنصرته
فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعندا وانها ومعيب الاعذار واقام

الحجة ولو كانوا اجمعوا بين المعارضة والحرب فان الحرب لا يمنع المعارضة
التي هي كلام مسموع وقول منقول لاخذوا الصواب من طرفيه على انهم
لما حاربوا الحرب مرارا كثيرة ولم يبلغوا بها غرضا كان يجب ان يرجعوا
الى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها على ان الحرب انما وقعت
بعد الهجرة وبعد مضي ثلثة عشر سنة فما علة امتناعهم من المعارضة طول
المدة المتقدمة للحرب وكيف خلوا في تلك الاحوال من المعارضة والحرب
معا والجواب عن رابعها ان التحدي اذا ثبت انه انما كان بان يأتوا
بما يقارب القرآن ويشتبه به بالفصاحة لان المماثلة على التحقيق لا تنضبط
وما جرت العادة بان يتحدى بعضهم بعضا في اشعارهم وخطبهم الا كذلك
فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يأتون به وذلك
اذا وقع فهو المطلوب المبتغى لانهم ما دعوا الا اليه وبعد فقد كان يجب ان
يعارضوا على كل حال وان خافوا الالتباس ذلك لانهم كانوا عند من لا يشتبه
ذلك عليه وهم الاكثر معذورين خارجين مما دعوا اليه فان العاقل لا


يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوبا محجوجا لخوفه من ان يشتبه ما
يأتي به على بعضهم فكانهم خافوا ظن العجز من بعض الناس ففعلوا ما يوجب
العلم بعجزهم عند جميع الناس على انه لو اعتذر معتذر رما قيل تحدى بفعل
فلم يأت به بمثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوما والجواب
اليه لا يجوز ان يشتبه عليهم المراد به وقد جرت عادتهم ان يتحدى بعضا ولواشد بعضا
عن خامسها ان المثل الذي دعوا الى سنيهمو مع تطاول الايام وبعد
فان القرآن اذا لم يكن دالا على النبوة فليس يبعد مماثلته ومعارضته

عن جميع الوجوه فالا تفعلوا ذلك ما يقدرون عليه والجواب عن سادسها
ان هذه الشبهة لا يصح ان يُسئل عنها من ذهب الى ان الله تعالى صرفهم عن
المعارضة وان التحدى على التحقيق انما هو بالصرفة وانما يُسئل عنها
من ذهب الى ان العادة انخرقت بفصاحة القرآن فاذا قيل انما
عولوا في انهم غير مصروفين عن المعارضة على ما تقدم من كلامهم الفصيح
في شعر وغيره قلنا لا معول على ذلك لان التحدى وقع بان الله يصرفهم
مستقبلا عن المعارضة فلو كان موجودا في كلامهم الموجود المتقدم
ما يماثله في الفصاحة لكان موكدا للحجة لصرفهم عما هو ممكن مقدور
كما لو ادعى ان دليل نبوته امتناع حركاتهم في وقت مخصوص لم يكن لما
تقدم من حركاتهم حجة في دفع وتعد فان العقلاء انما يعرضون عن
معارضة من تحداهم بامر للوجه الذي ادعوه اذا كانت الشبهات
مرتفعة والامر ظاهر غير ملتبس وامنوا من ان يعقب الاعراض عنها فناء
او اغترارا من جمع عظيم وقد كان يجب لما راوا عاقبة اطراحهم المعارضة
وما صاروا اليه من التعب ان يستانفوها ويعلموا خطاهم من الكف
عنها ومن لا يعارض حقا رداً لسانه وتعويلا على ظهور القدرة على
المعارضة لا تنتصب له الحروب وتجهز اليه الجيوش ولا يعارض بما لا
شبهة في مثله ولا تبذل البذول لمن يهجوه ويقذفه لان ذلك كله
يدل على قوة الاهتمام والاطراح والتهاون ضد ذلك والجواب
عن سابعها انا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بعده لوجب على من لم يواطه

من الفصحاء ان يعارضوا ما يقدرون عليه فانا وان فرضنا انهم
ادون فصاحة ممن واطاه فليس يجوز بمجرى العادة ان يكون التفاضل
بينهم وبين من هو افصح منهم ينتهي الى ارتفاع المعارضة والمداناة بين
كلام الجماعة والاتيان بما يقارب فهذا الوجه كاف في الحجة على ان
التامل يبطل هذه الشبهة لان الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء كانوا
منحرفين عنه صلى الله عليه وآله ومن طبقة اعدائه كان الاعشى وهو في الطبقة الاولى
ومن اشبهه ممن مات على كفره وخروجه عن الاسلام وكعب بن زهير اسلم
في اخر الامر وهو معدود في الطبقة الثانية وكان من اشد الناس عداوة
للاسلام ولبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة
اسلما بعد زمان طويل وما راينا هما خطيبا في الاسلام برتبة ولا انزل
لونهم مواطاة وقعت معهما ومن قوى ما يقال في حل هذه الشبهة ان
حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز ان يخفى على اهل تلك الصناعة
ولا بد من ان يعرفوهم باعيانهم فكان يجب لما طولبوا بايراد الكلام
الفصيح ان يفزعوا الى من يعلمون تقدمه فيهم فاذا راوا منهم امتناعا علموا
بالمواطاة فوافقوا عليها ويكتوا بها واسقطوا الحجة عن نفوسهم بذكرها
وما رايناهم تعرضوا لذلك وبعد فان تطرق هذه الشبهة يقتضي ان لا نقطع
على تقدم احد في صناعة ولا على انه افضل اهل زمانه فيها لان غاية
ما يقتضي ذلك ان يتحدى اهل الزمان فلا يعارضوه واذا جوزنا المواطاة
ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا انه ثابت نصـ في ان تعذر المعارضة

كان على وجه خارق للعادة اعلم انه انما يمكن ان يدعى دخول تعذر المعارضة
في العادة بان يقال انه كان صلى الله عليه وسلم افصحهم فاتوا له ما لم يتأت لهم او تعلم
زمانا طويلا ولم يتمكنوا مع قصر الزمان عن معارضته او منعهم المعارضة
بالحروب وشغلهم بها او انهم لم يفعلوها خوفا من اصحابه وقوة امره
واذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق الا ان التعذر كان غير معهود والجواب
عن الاول انا قد بينا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة والاحكام
يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقته بهذا جرت العادات
فاذا لم يماثلوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة واذا كان المذهب الصحيح
الذي يستدل على صحته بمشيئة الله تعالى هو مذهب الصرفة فانما وقع التحدي
بان ياتوا من الكلام بما هو في تمكنهم منه وقد دلهم عليه معلوم من حالهم
وانه كان متاتيا غير متعذر بمجرى عادتهم فاذا لم يفعلوا فلانهم صرفوا
وايضا فان الافصح انما يمتنع مساواته في جميع كلامه او الكثرة وليس يمتنع
مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقته بهذا جرت العادات و
لهذا ساوى اهل الطبقات المتاخرة لاهل الطبقة الاولى من الشعراء
في البيت والابيات وربما زادوا عليهم في القليل واذا كان التحدي وقع
بسورة قصيرة بعرض القران ولو كان افصح لا يمتنع من مساواته بمجرى العادة
في هذا القدر اليسير وايضا فلو كان هكذا لكان العرب به اعلم واليه
اهدى فكان يجب ان يوافقوه عليه ويردعوا نفسه حجته ويقولوا له
لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجة في تقدم الفاضل على مفضول و

١٢٥ لا يجوز ان تلحقهم انفة بالاعتراف له بالفضل في الفصاحة لان هذا الاعتراف
وخلاصهم من غاية الضرر ونهاية الذل فلا انفة فيه وانما الانفة فيما
يؤدي اليه تركه وايضا فليس يظهر من كلامه صلى الله عليه وسلم فصاحة تزيد على فصاحة
غيره من القوم ولو كان افصحهم وكان القران من كلامه وتعذرت معارضته
لهذه العلة لظهرت المزية في كلامه على كل حال في الفصاحة وليس لهم ان يقولوا
انه تعمد فلم يظهر فصاحته لعلمنا ضرورة بانه صلى الله عليه وسلم في احوال كثيرة قصد
الى ايراد افصح كلام وابلغه ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الاحوال
متميزا من كلام غيره واما الجواب عن الثاني من قولهم انه تعلم القران زمانا
طويلا فهو الوجوه الاربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الاولى و
مما يبطل التعلق بالتعمل مضافا الى ما تقدم انه كان ينبغي ان يتعملوا ايضا
مع امتداد الزمان وتطاول الاوقات فقد كانت لهم فسحة وعليهم مهلة
واما عن الثالث ما قد جوابه فهو ان المعارضة كلام والحرب لا يمنع من الكلام
وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب فليست الحرب مانعة
من المعارضة ومع هذا فان الحرب لم تكن متصلة وقد كانت تترك احيانا
فالا وقعت المعارضة في حال الامساك عن الحرب وايضا فلم يكن جميع الاعداء
من العرب محاربين فالا عارض من لم يحارب وايضا فان مدة مقامه
بمكة لم يكن محاربا فقد كان يجب ان تقع المعارضة في احواله مدة مقامه بمكة
ولو كان الامر على ما ذكروه ايضا لواقفوا القوم عليه ولقالوا اطلبت منا
معارضة شغلتنا عنها بالحرب فلا حجة لك في امتناع معارضتنا والجواب

عن ابع ما تعلقوا به قد مضى لما بينا ان المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من
الاضداد والاتباع من نقلها واظهارها وبينا في افساد ان تكون وقوت
ولم تظهر للخوف ما هو بعيد مبطل لكون الخوف مانعا من فعلها وكل خوف
ما منع من قود الجيوش الى حربه وجمع الجموع في مقام بعد اخر وما منع ايضا
من الهجاء والافتراء والمعارضة باخبار رستم واسفنديار لا يجوز ان
يكون مانعا عما قل من فعل المعارضة فصل في جهة دلالة القرآن
على النبوة اختلف الناس في ذلك فقال قوم ان وجه دلالة القرآن على النبوة
ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته وسلبهم العلم الذي به يتمكنون من مماثلته
في نظمه وفصاحته ولولا هذا الصرف لعارضوا والى هذا الوجه اذهب وله
نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة اعجاز القرآن وقد حكي عن ابي اسحق النظام
القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها وقال قوم ان القرآن
اختص بمزية في الفصاحة خرقت العادات وتجاوزت كل غاية اجرى الله تعالى
العادة ان ينتهي الفصحاء اليها وان اختصاص الله تعالى له صلى الله عليه باظهاره على يده
مع خرقه العادة بفصاحته يدل على نبوته لان القرآن ان كان من فعله تعالى
فهو دليل نبوته ومعجزها وان فعل النبي صلى الله عليه فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة
بفصاحته الا لان الله تعالى فعل فيه علوما بالفصاحة لم يجر بها العادة
بان الله تعالى يفعلها فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة الى خرق العادة
بهذه العلوم واذا علمنا بقوله صلى الله عليه ان القرآن من فعل ربه تعالى لا فعله قطعنا
على الوجه الاول والى هذا المذهب كان يذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم

١٢٦

ومن وافقهما وكان ابو القاسم يذهب الى ان تاليف القرآن ونظمه غير مقدور
من العباد واستحالته ذلك منهم كاستحالة احداث الاجسام وقال قوم
انه كان معجزا لاختصاصه بنظم مخالف للمعهود واسند قوم اعجازه الى ما
تضمنه من الاخبار عن الغيوب وآخرون ذهبوا الى ان وجه ذلك زوال
التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله ونحن نبطل هذه
المذاهب سوى القول بالصرفة ونوجه كلامنا الى مذهب القائلين بوجه الاعجاز
من جهة الفصاحة فان الكلام معهم اوسع ومذهبهم اقوى شبهة والذي
يدل على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وانها لم تقع لهذا
الوجه لا لان فصاحة القرآن خرقت العادة انه لو كان القرآن خارقا
للعادة بفصاحته لوجب ان يكون بينه وبين كل كلام يضاف اليه
التفاوت الشديد والشأو البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو
خارق للعادة فكان لا يشتبه فضل ما بينه وبين ما يضم اليه من افصح
كلام العرب على احد ولا يشتبه عليه الفضل بين الكلامين فصيحين بينهما
من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره وقد علمنا ان احدنا يفصل
بلا روية ولا فكرة بين شعر الطبقة الاولى من الشعراء وبين شعر المحدثين
ولا يحتاج في هذا الفصل الى الرجوع الى ذوي الغايات في علم الفصاحة
ومعلوم انه ليس بين كلام افاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي
بين المعتاد والخارق للعادة واذا ثبت ذلك وكنا لا نفرق بين بعض
قصار سور المفصل وبين افصح شعر العرب وابدع كلامها ولا يظهر لنا تفاوت

ما بين الكلامين الظهور الذي قد بينا فانا نميز الفضل القليل ولا
[illegible] ويقع الالتباس للسامع التفاوت ولا يرتفع مع التفاوت
والدلالة ان الفرق بين القران وافصح كلام العرب انما يتجلى للمتقدمين
الفصحاء الذين تحدوا به بالجمل لانه لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت
الشديد لو قصد اليهم ما هو دونه وقد علمنا خلاف ذلك فاما من لعله
يشكل العلم بالفرق بين اشعار الجاهلية والمحدثين فانا نقول له ما
ان تقول ما عيب انك لا تعلمه على العوام ومن لا دربة له بتلك
الفصاحة كالاعاجم وغيرهم وانما اعتبرنا من يظهر له احد الامرين
ويخفى عليه الاخر وما بين ما ظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه
وهم كثيرون فان قيل بينوا الكيفية من مذهبكم في الصرفة قلنا الذي نذهب اليه
ان الله تعالى صرف العرب عن ان ياتوا من الكلام بما يساوي ويشابه
القران في فصاحته وطريقته ونظمه بان سلب كل من رام المعارضة العلوم
التي يتاتى ذلك بها فان العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله
تعالى فينا بمجرى العادة وهذه الجملة انما ينكشف بان يدل على ان
التحدي وقع بالفصاحة والطريقة في النظم وانهم لو عارضوه بشعر منظوم
لم يكونوا فاعلين ما دعوا اليه وان يدل على اختصاص القران بطريقة
في النظم مخالفة لنظوم كل كلامهم وعلى ان القوم لو لم يصرفوا لعارضوا
والذي يدل على الاول انه ص اطلق التحدي وارسله فيجب ان يكون انما
اطلق تعويلا على عادة القوم في تحدي بعضهم بعضا فانها جرت باعتياد

وطريقة النظم ولهذا ما كان يتحدى الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب و
انهم ما كانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله الا بالمساواة في عروضه
وقافيته وحركة قافيته ولو سلك القوم في مراده بالتحدي [illegible]
وما رايناهم فعلوا الا انهم فهموا انه ص يجري فيه على عاداتهم ومما يبين ان
التحدي وقع بالنظم مضافا الى الفصاحة انا قد بينا مقاربة كثير من الشعر
لافصح كلام العرب في الفصاحة ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك وان كان
قد خفي علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد فلولا ان النظم
معتبر لما رضوا بافصح شعرهم وبليغ كلامهم فاما الذي يدل على انهم لولا
الصرف انا قد بينا في فصاحة كلامهم لما فيه كفاية والنظم لا يصح فيه التزايد
والتفاضل ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد احدهما على
صاحبه وان زادت فصاحته على فصاحة صاحبه واذا لم يدخل في النظم
تفاضل فلم يبق الا ان يكون الفضل في السبق اليه وهذا يقتضي ان يكون
السابق ابتداء الى نظم الشعر قد اتى بمعجز وان يكون كل من سبق الى عروض من اعاريضه
دون من اوزانه كذلك ومعلوم خلافه وليس يجوز ان يتعذر نظم مخصوص
بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره ولا يحتاج في ذلك الى زيادة علوم
كما قلناه في الفصاحة ولهذا كان كل من يقدر من الشعراء على ان يقول
في الوزن الذي هو الطويل يقدر على البسيط وغيره ولو لم يكن الا على الاخذ
وان خلا الكلام من فصاحته وهذا الكلام قد فرغنا منه واستوفيناه في
كتابنا في جهة اعجاز القران فان قيل هذا المذهب يقتضي ان القران ليس

معجز على الحقيقة وان الصرف عن معارضته هو المعجز وهذا خلاف الاجماع
قلنا لا يجوز ادعاء الاجماع في مسألة فيها خلاف من العلماء المتكلمين
ولفظة معجز وان كان لها معنى معروف في اللغة فالمراد بالمعنى في عرفنا ما له حظ
في دلالة صدق من اختص به والقرآن على مذهب اهل الصرفة بهذه الصفة
فيجوز ان يوصف بانه معجز وانما تنكر العامة واصحاب الجمل القول بان القرآن
ليس بمعجز اذا اريد به انه لا يدل على النبوة وان البشر يقدرون على مثله
فاما كونه معجزا بمعنى انه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند اليه
ودال عليه من الصرف عن معارضته فمما لا يعرفه من يراد التشنيع عندهم
والكلام في ذلك وقف على المتكلمين واذا شُنّع على من ذهب الى خرق العادة
بفصاحته بانك تقول ان العرب بل كل ناطق قادرون على فعل مثل
القرآن في فصاحته وجميع صفاته بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله
الى مثل ما احتجنا اليه ومن ذهب الى ان القرآن موجود في السماء قبل
النبوة لا يمكنه ان يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق
لان العلم على صدق الدعوى لا يجوز ان يتقدمها بل لا بد من حدوثه
مطابقا لها فاذا قيل نزول جبريل عم الى النبي صلعم به جعله في حكم الحادث
وان كان متقدم الوجود قلنا يجب على هذا القول ان يكون هبوط
الملك به هو العلم الدال على النبوة لانه الحادث عندها دون ما تقدم
وجوده فان قيل اذا كان الصرف هو المعجز فالواجب ان يخفى الحال فيه
على فصحاء العرب لانهم اذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ما تعذر بعده

وعند روم المعارضة فالحال في انهم منعوا منها جلية ظاهرة فلا يبقى
لهم بعد هذا ريبة في النبوة ولا شك فيها فكيف لم ينقادوا واقاموا على
دياناتهم وتكذيبهم قلنا لا يبعد ان يعلموا تعذر ما كان متأتيا ويجوز ان
ينسبوه الى الاتفاق والى انه سحرهم فقد كانوا يرمونه بالسحر وكانوا
للسحر تأثيرا في امثال هذه الامور ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته
معروفة وكذلك الكهانة ولو تخلصوا من ذلك كله ونسبوا المنع الى الله تعالى
جاز ان يدخل عليهم شبهة في انه فعل للتصديق ويعتقدوا انما فعله
لصد يقابل المحنة العباد كما يعتقده كثير من المبطلين او فعل للجبر
فكاننا نحصي وجوه دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتى نذكرها وانما ذكرنا
ما سنح منها واذا قلبنا السؤال على السائل عنه فقلنا اذا كانت العرب علماء
بخرق فصاحة القرآن لعاداتهم وان افصح كلامهم لا يقاربه واي شبهة بقيت
عليهم في انه من فعل الله تعالى لتصديق نبيه صلعم فاذا قالوا امتد تطرق عليهم في
هذا العلم شبهات كثيرة لانهم يجب ان يعلموا ان الله تعالى هو الخارق للعادة
بفصاحة القرآن وان وجه خرقه لها التصديق لدعوة النبوة وفي هذا
من اعتراض ما لا يحصى قلنا اجيبوا انفسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كاف
فان قيل ان كان الصرف هو المعجز فالا جعل القرآن من ادون كلامهم و
ابعده من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته ابهر قلنا لا بد من مراعاة
المصلحة في هذا الباب فربما كان ما هو اظهر دلالة واقوى في باب الحجة
من غيره واصلح منه في باب الدين فمن المنكر من ان يكون انزال القرآن على هذه

الرتبة من الفصاحة اصلح لارباب الدين وان كان لو قلّت فصاحته مع الصرف
عنه لكان الامر فيه اظهر وابهر ونقلب هذا السؤال على السائل انه تعالى
له الله تعالى قادر على ما هو افصح من القرآن عندنا كلنا فالا فعل ذلك لافصح
ليظهر مباينة القرآن لكل فصيح من كلام العرب وتزول الشبهة عن كل احد
في ان القرآن يساوي ويقارب فلا بد من ذكر المصلحة التي ذكرناها فان
ارتكب بعض من لا يحصّل امره ان القرآن قد بلغ اقصى ما في المقدور من
الفصاحة فلا يوصف تعالى بالقدرة على ما هو افصح منه قلنا هذا غلط
فاحش لان الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح اليها غير محصاة ولا
متناهية ثم لو انحصرت على ما ادعى لتوجه الكلام لان الله تعالى قادر بغير
شبهة على ان يسلب العرب في اصل العادة العلوم التي يتمكنون بها
من الفصاحة التي نراها في كلامهم واشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية
التي هم الان عليها فيظهر حينئذ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهورا
تزول معه الشبهات ويجب معه التسليم فالا فعل ذلك ان كان الغرض
ما هو اظهر وابهر والا احيى الله تعالى عند دعوته الاموات او اكثرهم
واماتت الاحياء او اكثرهم والا احيا عبد المطلب ونقل جبال مكة
عن اماكنها كما اقترح القوم عليه فذلك كله اظهر وابهر فان قيل اذا
لم يكن القرآن خارقا للعادة بفصاحته كيف شهد له بالفصاحة
متقدموا العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره وكيف انقاد له من
اجاب دعوته كبراء الشعراء كالنابغة الجعدي ولبيد بن ربيعة وكعب بن زهير

ويقال ان الاعشى الكبير توجه ليدخل في الاسلام فغاظه ابو جهل بن هشام
وقال انه يحرم عليك الاطيبين الخمر والزنا وصده عن التوجه وكيف يجحد
هؤلاء الفصحاء الا بعد ان بهرتهم فصاحة القرآن واعجزتهم قلنا ما تمدح
الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته الا بصحيح وما انكر اصحاب الصرفة
علو مرتبة القرآن في الفصاحة وقالوا ليس من فصاحته وان علت على كل
كلام فصيح قدر ما بين المعجز والممكن والخارق للعادة والمعتاد فليس في
طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته رد على اصحاب الصرفة واما
دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فانما يجب ان يكون ذلك لامر قهرهم وبهرهم
واي شيء ابلغ في هذا الباب من تعذر المعارضة عليهم اذا راموها مع تسهل
الكلام الفصيح عليهم اذا لم يعارضوا فان قيل كيف لم تصرف مسيلمة عما اتى به من
المعارضة قلنا لا شيء ابلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيلمة
من معارضته السخيفة لانه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم ويشاكل
حالهم مصروفا لعارض كما عارض مسيلمة فتمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح
على ما نقوله في الصرفة وقد بينا في كتابنا في جهة اعجاز القرآن ان من لم يقل
في جهته ما اخترناه من الصرفة يلزمه سؤالان لا جواب عنهما الا لمن ذهب الى
الصرفة السؤال الاول ان يقال ما انكرتم ان يكون القرآن من فعل بعض الجن
القاه الى مدعي النبوة وخرق به عادتنا وقصد بنا الى الاضلال للناس
والتلبيس علينا وليس يمكن ان يدعى الاحاطة بمبلغ فصاحة الجن وانها لا يجوز
ان يتجاوز فصاحة العرب ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بان الله تعالى

به المعجز القرآن [illegible] ويمكن ان يراد موضع في السؤال الجواب عن
بدل ان محمدا [illegible] لم يدع في القرآن انه كلامه وانما ذكر ان [illegible] هابط
به السماء ومن يجوز ان يكون ذلك الملك حاذيا على الكلام به وان يكون القرآن
الذي نزل به من كلام ذلك الملك حاله فان [illegible] الملك في الفصاحة
بالاعجاز [illegible] الملك قبل العلم بصحة القرآن والنبوة [illegible] فتما
فالسؤال متوجه على ما نذهب [illegible] فلم يحلنا في الكتاب المشار اليه على ما كثره هنا
وانما وقع هذا السؤال ونحوه افسادها بما بسطناه واستقصينا فيه
الى حد الغايات ونحن نذكر هاهنا ما لا بد من ذكره مما اعتمدوا عليه في دفع
سؤال الجن ان قالوا ان هذا استفساد للمكلفين وحكمته تقتضي المنع من
الاستفساد وهذا غير صحيح لان الذي يجب ان يفعل الله تعالى في الاستفساد
فاما ان يمنع منه فليس بواجب لان هذا يوجب ان يمنع الله تعالى كل ذي شبهة
من شبهة وان لا يمكن المفسدين المخرقين من شيء تحدث منه شبهة على احد
وقد علمنا ان المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف غير واجب ليس
جميلا [illegible] تعالى لا يفسد ان يمنع من الاستفساد كما يجب [illegible] القبيح
ان يمنع منه في دار التكليف ومن اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فانما اتي
من قبل نفسه وتقصيره لانه كان يجب ان لا يصدق الا من علم ان الله تعالى
صدقه ثم يقال للمخالف بهذا اليس قد ضلل بزرادشت ومانى والحلاج ومن
جرى مجراهم من المخرقين والملبسين جماعة وفسدت بهم اديانهم فالا منعهم
الله تعالى من هذا الاستفساد ان كان المنع منه واجبا فان قلتم [illegible] من هنه

وضلل بهم [illegible] هؤلاء الذين ذكروا ان كان في معلوم الله تعالى انه سيضل
ويفسد وان لم يقع هؤلاء الى [illegible] فقلنا فانا [illegible] ان يكون حظ [illegible]
ما الفتنة بالجن من هذا الكلام الفصيح قد علم الله تعالى انه كان [illegible]
علينا لو شئنا ان نقول لقلنا انا ما [illegible] ونزيدها فهو [illegible]
ومانى ومن اشبههما من اصحاب الحيل والخادعين [illegible] اولاهم لما ضل احد
على الدين الصحيح لعلمنا هذه الطريقة بعينها [illegible]
انما ضل بدعاء ابليس لعنه الله ووسواسه من لولاه لما [illegible] لعلم الله
تعالى انه كان لا يضل ولا يعاصي ثم جواب عن [illegible] الاستفساد ابليس هو ان
ان حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد ولولاه لما وقع [illegible] ان
يكون تمكينا ولا له حظ في التمكين فانا علم الله سبحانه ان من [illegible] القبيح
وفعل الواجب عليهم مع غواية ابليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع
من القبيح اعظم واكبر لان المشقة عليه اكثر [illegible] زيادة الشهوة ان
وقع منه ما من القبيح ما لولاه لما وقع [illegible] هذا كله [illegible] التمكين
من باب الاستفساد وعلى هذا المذهب لا يمتنع ان يقال في سؤال الجن مثله
ان ثواب من لم يشرع الى تصديق من ظهر على يديه ما يجوز ان يكون [illegible] تعالى
الله اكثر واعظم والمشقة عليه في هذا التكليف اغلظ والذي [illegible]
ذلك بالتمكين وخرج من ان يكون استفسادا [illegible]
اشهد وايضا في جواب مسئلة الجن لو انه لا فرق في [illegible] العادة
بالقرآن ودلالته على الاعجاز وبين ان يكون من [illegible]

لانه انما دل اذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لانه من فعله تعالى فيجب
ان يدل وان كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة والجواب
عن ذلك ان خرق العادة غير كاف اذا جوزنا ان يخرقها غير الله تعالى ممن يجوز ان
يفعل القبيح ويصدق الكذاب وانما دل خرق العادة من فعله تعالى لانا نامن فيه
وقوعه على وجه قبيح واذا كنا نجوز على الملئكة قبل العلم بصحة النبوة ان يفعلوا
القبيح فلا يجوز ان يجري تصديقهم لمن يصدقوه وان خرق العادة مجرى ما
يفعله الله تعالى من ذلك واي فرق بين ما نجوز فيه من ان يكون من فعلنا
وبين ما نجوز فيه ان يكون من فعل جني او ملك وان خرق العادة اذا جوزنا
ان يخرقها من لا يومن منه فعل القبيح وغير كاف في الدلالة على هذا الاصل الذي
قررناه تحرك الشمس في غير جهة حركتها لما كان ذلك معجزا او دالا على صدق
من يدعيه علما لتجويزنا ان يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملئكة
الا ان يتقدم ذلك دليل مقطوع به على ان الملئكة لا يعصون ولا يستفسد
وهذا مما اعتمده صاحب الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه في كتابنا
الموسوم بالموضح عن جهة اعجاز القران ولا ادري كيف اشتبه على المحصلين
هذا الموضع لانه لا خلاف في ان حركة الشمس لو جوزنا تغيرها بفعل بعض
البشر الذين تجوز عليهم فعل القبيح لما اشتبنا هذا التمييز معجزا فاي فرق بين
البشر والملئكة مع تجويز القبيح من الجميع ومما اعتمدوا عليه في دفع سؤال
الجن ان هذا الطعن وان قدح في اعجاز القران فلا قدح في سائر المعجزات والجواب
عن ذلك ان المعجزات على ضربين ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه

نحو احياء الميت وابراء الاكمه والابرص واختراع الاجسام وهذا
الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجن والملئكة لخروجه عن مقدور كل محدث
والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور البشر وهذا
الوجه انما يدل اذا علم ان القدر الواقع منه او الوجه الذي وقع عليه
لا يتمكن احد من المحدثين منه واذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه فان قيل
وما الطريق الى العلم بانه ليس في امكان جميع المحدثين قلنا غير ممتنع ان يخبرنا
الله تعالى على لسان رسول الله صم يؤيده بمعجزة ويختص تعالى بالقدرة عليها
ويعلمنا ان عادة الجن والملئكة مساوية لعادتنا وانما يتعذر علينا
يتعذر عليهم فمتى ظهر امر يخرق العادة علمنا ان ذلك معجز لعلمنا
بمشاركة الملئكة والجن لنا فاذا قيل ما تنكرون من ان يكون الله تعالى اجرى
عادة الجن ان يحيي الميت عند دنو جسم له صفة مخصوصة اليه كما
اجرى العادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المقناطيس واذا جوزنا
ذلك لم يكن في ظهور احياء الميت على يد مدعي النبوة دليل على صدقه
لانا لا نامن ان يكون الجني نقل الينا ذلك الجسم الذي اجرى الله تعالى
عادة الجن ان يحيي الموتى عنده وهذا طعن في جميع المعجزات قلنا
احياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم منا وفي عادتنا خرق
منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب وهذا لا يجوز عليه تعالى
وليس اذا اجرى الله تعالى عادة الجن بان يحيي ميتا عند تقريب جسم اليه
لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز ان يفعله في عادتنا لانه اذا فعله في عادتهم

فلا وجه للقدح واذا نقض عادتنا فهو صدق الكذاب وليس هذا يجري
مجرى نقل الكلام لان الجن اذا نقل الينا كلاما ما جرت عادتنا بمثل
فصاحته فبنفس نقله قد خرق عادتنا وليس في ذلك فعل يخرق عادتنا
واذا نقل الجسم المشار اليه فبنفس نقله للجسم لم يخرق عادتنا وانما الخارق
لها من احياء الميت عند تقريب الجسم منه والفرق بين الامرين غير خاف على
المتامل فان قيل سؤال الجن يطرق ان يجوز فيمن ظهر على يديه احياء
ميت ان لا يكون صادقا بان يكون الجني احضر من بعيد حيا وابعد هذا
هذا الميت لان خفاء رؤيته وسعة حيلته يتم بها قبل ذلك وان
مدعي النبوة ادعى معجزا له نقل جبل او اقتلاع مدينة ووقع ذلك
جوزنا ان يكون الجن تولوه وفعلوه ولو ان المدعي تولى ذلك بجوارحه
جاز في الجني ان يحمل عنه ذلك النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف
ذلك النقل وهذا قدح في جميع المعجزات والرجوع الى ان الله تعالى يمنع من
الاستفساد وانتم لا ترتضون بذلك قلنا معلوم ان اجسام الملائكة
والجن لطيفة رقيقة متخلخلة ولهذا لا تدركهم عيوننا الا بعد ان يكثفوا
ومن كان متخلخل البنية لا يجوز ان تحله قدر كثيرة لحاجة القدر
في كثرتها الى الصلابة وزيادة البنية ولهذه العلة لا يجوز ان النملة
من القدر ما يحل الفيل فلا يجوز على هذا الاصل ان يتمكن ملك ولا جني
من حمل جبل ولا قلع مدينة الا بعد ان يكثف الله تعالى بنيته ويعظم جثته
واذا حصل بهذه الصفة رآه كل عين سليمة ومميزة فاذا ادعى النبوة




من جعل معجزة اقتلاع مدينة او نقل جبل فوقع ما ادعاه من غير ان
يشاهد جسما كثيفا اعان عليه او تولاه يبطل التجويز لان يكون من فعل
جني او ملك وخلص فعل الله تعالى ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجن
والبشر لان مدعي الاعجاز بحمل جبل ثقيل لا ينهض بحمله احد منا منفردا
لا بد في الاعتبار عليه من ان يمنعه من الاستعانة بغيره ويتبرا من كل
حيلة ثم معها الاستعانة بالغير فالجني في هذا الباب كالانسي اذا كنا
قد بينا انه لا بد من ان يكون كثيفا مدركا فاما ابدال ميت بحي او احضار
جسم من بعيد فليس يجوز ان يتمكن فيه ايضا الا من له قدر يحتاج الى بنية كثيفة
بينا ولها الرؤية واكثر ما يمكن ان يقال الجوز وان يكون الحي الذي ابدل بالحي
بميت واصغر الحيوان جثة كالذرة والبعوضة والجواب عن ذلك ان اقل
الاحوال ان يكون حامل هذا الحيوان مكافيا له في القدر ويجب مساواته
في الجثة والكثافة فيجب رؤيته ولا يخفى حاله وبعد فان فرضنا ان رؤية
هذا الحامل غير واجبة فلا بد ان يكون ما يحمله وينقله مرئيا متميزا والا
لم يفرق بين حضوره وغيبته وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله
ولا بد من ان يدركوه ويفطنوا بها له ويتنبهوا على وجه الحيلة فيه ويلحق
هذا الوجه بالاول في مساواة الجن والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان و
لهذا نجد كثيرا من المشعبذين واصحاب الحقة يسترون جسما ويظهرون
آخر ويبدلون ميتا بحي وصغيرا بكبير واذا اعتبر عليهم المحصلون ظهروا
على مظان حيلهم ووجوهها ولا بد في مدعي النبوة من ان يأمن فيما يجوزه

في المستبعد وليس يحصل الامر ان الا بايصاد في البحث وقوي الامتحان ومما
اجاب به القوم عن سؤال الجن ان القران لو كان من فعل الجن لو افقت
العرب النبي صه على ذلك ولقالت له ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على
نبوتك لانه جائز ان يكون الجن القته اليك وهذا من ضعيف التعلل
لانه ليس بواجب ان تعرف العرب هذا القدح ولا يهتدي الى هذه
الشبهة وكم اورد المبطلون في القران من الشبهات التي لم تخطر للعرب
ببال ولا رأينا احدا من المتكلمين والمحصلين جعل جواب هذه الشبهة انها
لو كانت صحيحة لو اقف عليها العرب وانما يحيل على العرب وتوجب ان يوافقوا
عليه فيما يختص بالفصاحة وما يجوز فيها من التقدم والتاخر وجهات
التفاضل وما اشبه ذلك مما المرجع فيه اليهم والمعول عليهم فاما في الشبهات
التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون الى البحث عنها فلا معنى للحوالة عليهم
بها ويقال لمن تعلق بهذه الطريقة خبرنا لو وافقت العرب على ذلك
وادعت في القران انه من فعل الجن اكان ذلك دالا على انه من فعل الجن على
الحقيقة فان قال نعم قيل له كيف وكيف يدل على ذلك واي تاثير لدعويهم
في تحقيق هذا الامر وان قال لا يدل قيل له كيف لم تدل الموافقة على انه
من فعلهم ودل تركها على انه ليس من فعلهم واي تاثير للترك ليس هو للفعل
على انهم اذا جعلوا ترك الموافقة على انه من فعلهم دليلا على امان العرب
من ان يكون القران من فعل الجن فانا نقول لهم ما الذي امنت العرب من ان
يكون القران من فعل الجن حتى امسكت لاجله عن الموافقة اشيروا اليه

بعينه حتى نعلمه وتكون الحجة به قائمة ان كان صحيحا فان هذا مما
لا يحسن الحواله به على العرب وحال المتكلمين فيه اقوى وهم اليه اهدى
فان قيل بينوا الان كيف لا يلزم سؤال الجن من قال بالصرفة قلنا
اذا كان الصحيح في جهة اعجاز القران ان الله تعالى سلب كل من رام المعارضة
العلوم التي بها يتمكن منها وعلمنا ان احدا من المحدثين لا يقدر ان
يفعل في قلب غيره شيئا من العلوم ولا من اضدادها فلا فرق في هذا التعذر
بين ملك وجني وبشر لان وجه التعذر هو اننا قد دون بقدر فكل من
شاركنا في القدر فلا بد من ان يتعذر عليه ذلك وهذا يقتضي ان الصرف
لا يقدر عليه الا الله تعالى ولا يدخل في مقدور واحد من المحدثين فسؤال
الجن ساقط عمن قال بالصرفة ومتوجه الى مخالفهم واما السؤال الثاني
الذي وعدنا بذكره وقلنا انه لازم لمن لم يقل بالصرفة وغير لازم لمن
ذهب اليها فهو ان يقال اذا سلم لكم تعذر معارضة القران على كل بشر
وجني وملك وكل قادر من المحدثين وسلم ايضا انه من فعله تعالى على غاية
امراحهم ما المنكر من ان يكون انزل هذا الكتاب على نبي من الانبياء غير
من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله ثم ظهر من جهته وادعى الاعجاز به
ولسنا نعرف القوم جوابا سديدا عن هذا السؤال لانهم اذا ذكروا الاستشهاد
وغيره مما حكيناه عنهم في جواب سؤال الجن فقد تكلمنا بما فيه كفاية واذا
قالوا ان العلم الضروري حاصل بانه لم يسمع غيره او لو اعلم ضرورة
ان المظهر له لم ياخذه من غيره قلنا اما العلم بانه لم ياخذ عن احد ظهر على يده

وعرفت اخباره وانتشرت فثابت لا محاله وهو على خلاف ما تضمنه السؤال
لانه تضمن انه اخذه ممن لم يظهر له حال ولا وقف له على خبر سواه وكذلك
العلم بانه لم ياخذه من غيره وهو يذكر ان الملك نزل به عليه فيجب ان يقولوا
لا بد من ان يكون شروط ما ذكرناه ويكون يدعي الملك … انه لم ياخذ من غيره
انه لم يوخذ من احد من البشر واذا فرضنا ان الماخوذ منه ذلك من البشر
لم يطلع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك وقد ذكروا في هذا
السؤال ان تجويز ذلك يودي الى تجويز مثله في ساير المعجزات قالوا فاذا
قيل لنا ان باقي المعجزات يعلم حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص
قلنا اليس المستدل قبل ان ينظر فيعلم حدوثها في الحال يجوز ما ذكرتموه
وتجويزه ذلك منفر له عن النظر فيها فالجواب عن هذا الوجه الضعيف
ان تجويز المستدل الناظر في المعجزات ان تكون غير حادثه ولا مختصه لا يقتضي التنفير
عن النظر فيها وكيف يكون ذلك ويجب ان كل ناظر في علم من اعلام الانبياء
ص يجوز قبل نظره فيه ان يكون مخرقه وشعبذه ولم يقتض ذلك تنفيره
عن النظر فيه بل واجب نظره لثبوت الخوف وعدم الامان من ان يكون المدعي
صادقا فكذلك حكم الناظر في الاعلام مع تجويزه ان يكون غير حادثه
ولا مختصه ولا يجب ان يكون منفرا عن النظر لان الخوف الموجب للنظر
ثابت ما زال ومما يمكن ان يتعلقوا به ان القران لو كان ماخوذا من نبي
خصه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين اما ان يكون قد ادى الرسالة
وظهر امره وانتشر خبره او يودها وفي الوجه الاول استحالة ان يخفى خبره
وينطوي حاله من قبله وغلبه على كتابه لا سيما مع البحث الشديد والتنقير

١٤٤ الطويل وان كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى ان يمنع من قتله لئلا
ينتقض الغرض في بعثته والجواب عن ذلك انه غير ممتنع ان يكون ذلك
النبي مبعوثا الى الذي قتله واخذ الكتاب من يده فليس بمنكر بعثة نبي الى
واحد ونفرض ايضا انه اوقع به القتل بعد اداء الرسالة فلا يجب
على الله تعالى المنع من قتله فاما جواب اهل الصرفة عن هذا السؤال فواضح
لا اشكال فيه لانا قد بينا ان سبب تعذر المعارضة على العرب هو سلبهم
في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكنون بها من المعارضة فلو كان مظهر
القران غير مصدق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن نبي صدق به لكان متضمن
السؤال لم يحسن صرفهم عن المعارضة لان ذلك غاية التصديق والشهادة
بنبوته لانه ما ادعى علما له على نبوته سوى الصرف عن معارضته فاذا
وقع ذلك كان مطابقا لدعواه وتصديقا لها وقد كنا ذكرنا
في كتابنا الموضح عن اعجاز القران جوابا سديدا عن هذا السؤال يمكن ان
يجيب من ذهب في القران الى خرق العادة بفصاحته وان كنا ما قراناه
لهم في كتاب ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة وانما استخرجناه فائدة
وهو ان القران عند التامل له يدل على ان نبينا ص هو المختص به والمظهر
على يديه دون غيره مما تضمنه القران مما يدل على ذلك قوله تعالى في قصة المجادلة
قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما
ان الله سميع بصير الذين يظاهرون من نسائكم الى قوله تعالى وللكافرين
عذاب اليم وجاءت الروايات المستفيضة بان خولة زوجة اوس بن الصامت

وقيل خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها وقال لها انت علي كظهر امي وكان
هذا اللفظ مما يطلق به الجاهلية زوجاتهم فاتت المراة النبي ص فشكت حالها
فانزل الله تع كفارة الظهار ومن ذلك قوله مخبرا عن انهزام اصحاب النبي
ص في احد وما احدثوه من التولي عن نصرته اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول
يدعوكم في اخراكم والرواية واردة في هذه القصة بما يطابق التنزيل و
من ذلك قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت
عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله
وعلى المومنين وجاءت الاخبار بان بعض الصحابة قال في ذلك اليوم لن نغلب اليوم
من قلة وهو الذي عنى بقوله تع اذ اعجبتكم كثرتكم وروي ان الناس جميعا
تفرقوا عنه واسلموه ولم يثبت معه غير امير المومنين ع والعباس بن عبد
المطلب ونفر من بني هاشم ومن ذلك قوله تع واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا
اليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله
خير الرازقين وجاءت الاخبار بان النبي ص كان يخطب يوم الجمعة على المنبر
اذ اقبلت ابل لدحية الكلبي وعليها تجارة له ومعها من يضرب بالطبل
فتفرق الناس عنه ص الى الابل لينظروا اليها ولم يبق الا عدة قليلة فنزلت
الاية المذكورة ومن ذلك قوله تع لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز
منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمومنين ولكن المنافقين لا يعلمون
وجاءت الرواية بان قائل ما حكي في الاية عبد الله بن ابي بن سلول ومن
ذلك قوله تع واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا فلما نبات به واظهره الله

عليه عرف بعضه واعرض عن بعض فلما نباها به قالت من انباك هذا
قال نباني العليم الخبير ونزلت هذه الاية في قصة مشهورة وان النبي ص اسر
الى حفصة زوجته سرا فاسرت عليه صاحبة لها من الازواج ايضا واطلع النبي
ص على فعلها فعاتبت المظهرة للسر فاجابت بما هو مذكور في الاية ومن ذلك
قوله تع الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما
في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا الى قوله والله عزيز حكيم
وقد وردت الرواية بخروج النبي ص خائفا من قريش واستتاره في الغار
وابو بكر معه وتنبيهه له عما ظهر منه من الجزع والخوف على ما يطابق ظاهر
القران ومن ذلك قوله تع واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه امسك عليك
زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق
ان تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المومنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وكان امر الله مفعولا على ما
جاء به القران جرت الحال بين النبي ص وبين زيد بن حارثة لما حضر مطلقا
لزوجته ولما ذكرناه من الايات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصص حادثة
تدل على اختصاص النبي ص بهذا القران وانه منزل له ومن اجله كمسئلتهم اياه
عن الروح حتى نزل من القران ما نزل في ذلك وكقولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا
من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها
تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتي بالله قبيلا وظاهر
القران مطابق لما التمسوه وطلبوه منه ص لم تتخلل هذه الاخبار المطابقة

القصص والوقايع والافعال والاقوال والسؤالات والجوابات وقد
جرى كذلك فيما تقدم بل جرى في هذه الاوقات التي وردت الاخبار بوقوعها
فيها ويكون الاخبار وان كانت بلفظ الماضي اخبارا عما يحدث في المستقبل
فذلك جائز على مذهب اهل اللسان والقسم الاول يبطل من وجهين
احدهما ان ذلك لو جرى فيما مضى لوجب ان يعلمه كل عاقل سمع الاخبار
لان وجوب استفاضته وانتشاره يقتضي عموم العلم وكيف لا نعلم حال
نبي كثر اعوانه وكان منهم مهاجرون وانصار ومخلصون ومنافقون
وحادث في دعوته وقعت اخرى وحروب واستفتي في الاحكام واقترحت
عليه الآيات والمعجزات ولكان اعداء النبي صلعم يوافقون على هذه الحال
ويسارعون الى الاحتجاج بها وانما استحق هذا السؤال تكلف الجواب عنه
لما تضمن ان الكتاب اخذ ممن لا يعرف له خبر ولا وقف له على اثر ولا بعث الا
الى الذي اخذ الكتاب منه واذا ورد مورد ما يقتضي الظهور والانتشار
فالعلم الضروري يبطله واما الوجه الثاني في ابطال القسم الاول ان العادات
تقتضي باستحالته ان يتفق بخاطر وامثال لتلك القصص التي حكيناها
حتى لا تخالفها في شيء ولا تغادر منها شيئا واستحالة ذلك كاستحالة
ان يوافق شاعر شاعرا على سبيل المواردة في جميع شعره وفي قصيدة طويلة
ومن تامل هذا حق تامله علم ان اتفاق نظير لبعض هذه القصص محال
فكيف ان يتفق مثل جميعها واما القسم الثاني وهو ان يكون هذه الاخبار
انما هي عما يحدث مستقبلا في الاوقات التي حدثت والذي يبطله اذا

تجاوزنا عن المضايقة في ان لفظ الماضي لا يكون للمستقبل انا اذا تاملنا
وجدنا جميع الاخبار التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت معجزاته على يده
وتصديق دعوته ونبوته الا ترى الى توبيخه تعالى للمؤمنين على النبي صلعم في يوم
احد وحنين وشهادته بالرسالة في قوله تعالى والرسول يدعوكم في اخراكم
وفي قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وفي قوله تعالى ولله العزة ولرسوله
وفي قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا فكل القصص اذا تؤملت
علم انها شاهدة بنبوة نبينا صلعم وصدقه وليس لاحد ان يقول فلعل
هذه الآيات المخصوصة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه وانما الحقت
واضيفت اليه وذلك ان الذي يؤمن من هذا الطعن انا قد علمنا ان
آية او آيات احتفت بما ذكرناه من القصص والحوادث يزيد على مقدار
سورة قصيرة وهي التي وقع التحدي بها وتعذرت معارضتها فلو تاتى
للمتحدين ان يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من العرب الذين تحدوا
به اشد تاتيا واقرب تسهلا وهذا جواب كان اعتمده من ذهب الى
خرق العادة بفصاحته ويعود الى مذهب من ذهب في اعجاز القرآن
خلاف الصرفة مما حكينا مذهبه اما مذهب من يقول انه خرق العادة
بفصاحته فقد مضى الكلام الطويل في ابطال مذهبه واما مذهب
البلخي فباطل لانه قال ان نظم القرآن وتاليفه مستحيلان من العباد
كاستحالة احداث القرآن الاجسام وابراء الاكمه والابرص واذا كان
القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تاليف وانما يستعاد فيه هذا اللفظ

من حيث حدث بعضه في اثر بعض تشبيها بتاليف الجواهر فكيف يصح
ان يقال تاليف القرآن مستحيل واما الحروف فهي كلها في مقدورنا
والكلام يتركب من حروف المعجم التي يقدر عليها كل قادر على الكلام
والفاظ القرآن غير خارجة من حروف المعجم التي يقدر عليها كل متكلم
وليس لهم ان يقولوا ان مرادي بالنظم والتاليف هو الترتيب في الفصاحة
اللذان وقع القرآن عليهما من غير اشارة الى تاليف كتاليف الاجسام وان
يكون تعذره كتعذر الشعر على المفحم والفصاحة على الالكن وان كانا
قادرين على اجناس الحروف وذلك انه اذا اردنا ما ذكره فقد
عبر عنه بغير عبارته لان الشعر لا يتعذر على المفحم والفصاحة على الالكن
لان جنسهما غير مقدور لهما وانما يتعذر ذلك منهما لفقد العلم بكيفية
تقديم الحروف وتاخيرها كما يتعذر الكتابة على الامي لفقد العلم لا
لفقد القدرة فقد لحق مذهب ابي القاسم بالمذهب الاول الذي ابطلناه
وان كان اخطأ في العبارة عنه ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون
المسائل والجوابات ما يدل على انه اراد غير ما دل لفظه الذي حكيناه
عليه لانه قال واحتج من ذهب الى ان نظم القرآن ليس بمعجز الا ان الله
اعجز عنه وانه لو لم يعجز عنه لكان مقدورا عليه بانه حروف جعل بعضها الى جنب
بعض فاذا قدر الانسان على ان يقول الحمد فهو قادر على ان يقول الحمد لله
ثم كذلك كل حرف ثم قال بلحى يقال له وكذلك قول الشاعر يغشون حتى
ما تهر كلابهم لا يسألون عن السواد المقبل انما هو حروف لا يمتنع

١٤٧ على احد من اهل اللغة ان ياتي بالحروف منها بعد الحرف فقد يجب ان يكون
كل من قدر على الحروف لا يمتنع عليه الشعر وهذا الكلام يدل منه على ان تعذر
معارضة القرآن هي جهة تعذر الشعر على المفحم والشعر لا يمتنع من المفحم لانه
مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه وانما يتعذر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه
فان ارتكب ان الشعر مستحيل من المفحم وهو غير قادر عليه فحش خطاؤه وقيل
له قد يعود المفحم شاعرا ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز ان يقدر
في حال من الاحوال عليه وقد بينا ان الشعر ليس باكثر من حروف تقدم
بعضها على بعض وجنس الحروف مقدور لكل قادر على الكلام من مفحم وغيره
فكيف يكون ذلك مستحيلا وانما اوجب تعذر الشعر على المفحم فقد العلم بغير
شبهة اما من ذهب الذاهب في جهة اعجاز القرآن الى النظم فربما فسر الذاهب
الى هذا المذهب قوله بما يرجع الى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص
ومن فسر بما يرجع الى الفصاحة كان قوله داخلا فيما تقدم فساده وان
صرح بانه اراد الطريقة والاسلوب فقد بينا ان النظم لا يقع فيها تزايد
ولا تفاضل ولا يصح التحدي فيها الا بالسبق اليها وان السبق لا بد فيه
من وقوع المشاركة بمجرى العادة وان كل نظم من المنظوم لا يعجز احد عن احتذائه
ومثاله وانه وان كان بكلام قبيح خال من فصاحة ومضى من هذا ما فيه كفاية
واما من ذهب في جهة اعجاز القرآن الى ما تضمنه من الاخبار عن الغيوب فهذا بلا
شك وجه من وجوه اعجاز جملة القرآن وضروب من آياته والادلة على انه من
الله تعالى وليس بوجه الذي قصد بالتحدي وجعل العلم المعجز والذي يبطل هذا

ان كثيرا من القران خالٍ من خبر بغيب والتحدي وقع بسورة غير معينة
وايضا فان الاخبار عن الغيوب في القران على ضربين خبر عن ماض و
خبر عن مستقبل فالاول الاخبار عن احوال الامم السالفة والثاني
مثل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم
ومقصرين لا تخافون وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض و
هم من بعد غلبهم سيغلبون وامثال ذلك من الاخبار التي وقعت مخبراتها
موافقة للاخبار عنها فاما القسم الاول فهو خبر عن امور كائنة و
مشهورة شايعة وذلك لا يسمى خبرا عن غيب وليس في ذلك الا ما يمكن
المخالف ان يدعي انه ماخوذ من الكتب او من افواه الرجال فاذا قيل
لو كان ذلك لظهر وانتشر قيل يمكن ان يقع على وجه الخفاء لا يظهر ثم
اكثر ما يدعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظن فاما العلم
اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله والقسم الثاني انما يكون دالا اذا
وقع عن مخبر مطابق للخبر وقبل ان يقع ذلك لا فرق في الخبر بين ان يكون
صدقا او كذبا ومن المعلوم ان التحدي بالقران كانت لازم قبل وقوع
مخبرات هذه الاخبار واما من ذهب في اعجازه الى زوال الاختلاف عنه
والتناقض مع طوله وادعى ان ذلك مما لم يجر به العادة في كلام طويل مثله
والذي يبطل قوله انه لا شبهة في ان ذلك من فضائل القران ومن اياته
الظاهرة لكنه لا ينتهي الى ان يدعي انه وجه اعجازه وان العادة انخرقت
به لان الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم وليس

يمتنع ان يزول عن الكلام ذلك كله مع التيقظ الشديد والتحفظ التام
فمن اين لمدعي ذلك ان العادة لم تجر بمثله فاما قوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانما هو جهة لعلمنا بالقران لو كان
من عند غيره لكان فيه اختلاف وانما رددنا على من قال اني اعلم بذلك
قبل العلم بصحة القران وجعله وجه اعجازه فصل في الدلالة على
صحة ما عدا القران من معجزاته صلوات الله عليه وآله اعلم ان من معجزاته
مجئ الشجرة اليه تخد الارض خدا لما قال لها صـ اقبلي ثم عودها الى
مكانها لما قال لها ادبري ومنها خبر الميضاة وانه وضع يده فيها وكان
الماء يفور بين اصابعه حتى شرب الخلق الكثير من تلك الميضاة ورووا
ومنها انه صـ اطعم في بعض دور الانصار جماعة كثيرة من يسير الطعام
ومنها ما روى عنه صـ كان يخطب مستندا الى جذع فلما تحول عنه الى المنبر
حن كما تحن الناقة حتى التزمه فسكن حنانه ومنها ما روى من تسبيح الحصاة
في كفه صـ ومنها كلام الذراع له صـ وقولها لا تاكلني فاني مسمومة و
منها حديث الاستسقاء وان المطر لما دام فاشفق من تهدم دور
المدينة قال صـ حوالينا ولا علينا وان الشمس كانت طالعة على المدينة
خاصة والمطر يهطل على ما حولها ومنها ما نطق به القران من انشقاق
القمر وانه رؤي منقسما بقطعتين ومنها اخباره صلوات الله وسلامه عليه وآله
بالغيوب مثل قوله في عمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقوله صـ
لعايشة تنبحك كلاب الحوأب واخباره لامير المؤمنين عـ بانه يقاتل الناكثين

والقاسطين والمارقين وبقتل ذي الثدية وكان ذلك كله على ما خبر
وقوله لامير المومنين ع في قصة سهيل بن عمرو انك تدعى الى مثلها فتجيب
على مضض وامثال ذلك لا تحصى كثرة فان قيل دلوا على صحة هذه
الاخبار ثم اشيروا الى وجه الاعجاز فيها وان الحيل لا تتم في شيء منها
قلنا اما صحة هذه الاخبار فمعلومة من جهة التواتر فان رواة المسلمين
ينقلون ذلك خلفا عن سلف وطبقة عن اخرى وهو فيما بينهم شائع ذائع
متداول متعالم واكثر هذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثير في الاصل
ثم تواتر النقل وعند من ذهب من المتكلمين الى ان الاخبار توجب العلم الضروري
ان كثيرا من هذه الاخبار يعلم كونه ضرورة كخبر الميضاة ومجيء الشجرة
وحنين الجذع والاولى ان يكون العلم بصحة هذه الاخبار وما جرى
مجراها مما نجد فيه خلافا بين العقلاء طريقة الاكتساب وان جوزنا
على ما ذهب اليه ان يكون في جملة الاخبار ما يعلم ضرورة كالاخبار عما
لا خلاف بين العقلاء فيه كالعلم بالبلدان والامصار والحوادث الكبار
وفي المتكلمين من يستدل على صحة هذه الاخبار بهذه المعجزات التي تعودوا
القرآن بطريقة اخرى وهو اجماع المسلمين على صحتها وانهم كانوا لا يتدافعونها
ولا يردون على من يخبر بوقوعها وهذه الطريقة مبنية على صحة الاجماع و
الاجماع عندهم يبتني على صحة الكتاب والسنة فكيف يمكن ان يستدل بهذه
المعجزات على اصل النبوة ومعلوم ان علماء المسلمين المتقدمين ومن سلف
من المتكلمين كانوا لا يفرقون في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن

فاما الذي يدل على ان الحيل لم تعرض في ذلك كله فاول ما نقول ان كثيرا
من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه نحو انشقاق القمر و
اطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والاخبار
عن الغيوب فاما مجيء الشجرة فلا يمكن ان يدعى انه صلوات الله وسلامه عليه
جذبها اليه لانه لا يمكن ان يفعل في الشجرة وهي مباينة له الا بسبب متصل بها
ولا يجذب الشجرة القوية فتقلع من منبتها الا بسبب قوي يظهر للعيون ولا يكون
كالقد والعقد وما اشبه ذلك مما يستعمله المشعبذون في جذب الاجسام
الخفاف وما كان مرئيا مشاهدا لم يخف على الحاضرين حاله ولو كان جذبها
بآلة كيف عادت الى ما كان عليه ومتى قيل جوزوا ان يكون ههنا جسم يجذب
الشجرة كما ان في الاجسام ما يجذب الحديد بطبعه قلنا لو كان ذلك موجودا
لعثر عليه مع البحث والتفتيش ولما اختص به واحد من الناس كما لم يختص حجر
المغناطيس وكما لا يلزم على حجر المغناطيس تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب
بها الكواكب وتقلع الجبال من اماكنها واذا قرب الى الحي الميت عاش والى الحي
مات وما يؤدي الى هذا المذهب من الجهالات لا يحصى كثرة وان كان من اعداء
النبي من قريش واليهود والنصارى عدل عن ان يتوافقوا امر ادعى هذه المعجزة له على
ان فيها حيلة تمت بها اما على جملة او على تفصيل وهذه النكتة يمكن ان ينفى بها
وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة واما خبر الميضاة فمعلوم ان الحيلة لا تتم
في فوران الماء من بين اصابعه صلوات الله وسلامه عليه وجعل قليل من الماء
كثيرا وادعاء طبيعة او آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كادعاء طبيعة في جذب الكواكب

واحياء الاموات واماتة الاحياء وشبيهها ذكرناه واما تعجز الجن عن [illegible] فلا حيلة له
في مثله لان اعتياد السمع من الجن [illegible] فيه يبعد المشاهدون له ولم يجد كـ
عليهم سبيل المعرفة وانما لا يمكن [illegible] والزامه ويصح المعنى الا انهم
ايضا فيه حيلة ولا اعلام الذراع فان قيل فما القول في سماع الكلام من الذراع
والجواب عن ذلك انه قيل فيه وجهان احدهما ان يكون الله تعالى فعل في
الذراع بنية مخصوصة جعل له بنية النطق والتمييز فتكلم بالسمع والآخر
ان يكون الله تعالى فعل كلاما في الذراع سمع من جهتها واضيف الى الذراع
توسعا وتجوزا [illegible] قال فانشقاق القمر بانه لو وقع لرآه اهل الشرق والغرب
والسهل والجبل وهذا ليس بصحيح لانه يجوز ان يكون تعالى فعل في وقت
الانشقاق وهو [illegible] له شاهده [illegible] المحجة فرآه قوم
ولم يره آخرون وقد يعرض الغيم بين روية القمر في بعض المواضع دون بعض ومثل
هذه الآية التي شهد بها القرآن ونقلها الرواة لا يدفع بهذه الشبهة الركيكة

باب الكلام في الامامة انا وان كنا قد اوضحنا في كتابنا الشافي في الامامة
في الامامة كل ما يحتاج اليه في هذا الفن من الكلام واستقصينا فيه الى النهايات
فلا يجوز اخلال هذا الكتاب من جملة فيه مقنعة وكلام لا يحتاج الى غيره
ونحن نجملون ملخص ذلك فصل في الدلالة على وجوب الرياسة في كل
زمان اعلم انا انما نوجب الرياسة بشرطين احدهما ثبوت التكليف العقلي في
الاعيان [illegible] العصمة فان زال الشرطان او احدهما فلا نوجب الرياسة والذي
يوجبه ويقتضيه العقل الرياسة المطلقة وهي فرض الطاعة ونفاذ الامر والنهي

فان المصلحة التي توجب الرياسة لكل [illegible] مقترنة ولا فرق بين ان يكون
الدين الذي اوجبناه [illegible] وتحمله الشريعة وبين ان لا يكون كذلك
ولا فرق ايضا بين ان يكون [illegible] الشرع [illegible] ضعيفا او لا يكون كذلك
لانا نوجب الرياسة المطلقة ولا بد في الدين الذي [illegible] من ان يكون الامام في
ولا بد فوق يده وهذه العلة اوجبنا عصمته [illegible] شيئا الا [illegible] فاذا
قيل [illegible] الشرط والاجتهاد من القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء
[illegible] في الامام وخلفاء الامراء فكذا الامراء لا يخلون من ان يكونوا رعية لغيرهم
وما يحتاجون الى الامام الكل او يكونوا غيره [illegible] بغيرهم ولا يكونون الكل الاحد
ان يكونوا معصومين [illegible] ومن كان بهذه الصفة فلا الرياسة التي اشرنا الى
وجوبها وان كانوا [illegible] فان العقل لا يمنع من وجود ائمة كثيرين في زمان واحد
وان كان هؤلاء الامراء رعية لغيرهم [illegible] بامام الكل فقد ثبت على كل حال
وجوب ما [illegible] من الرياسة عليه وانه لا بد من ذلك فان كان من رياسة [illegible]
من الرؤساء بغيره كالامراء [illegible] والذي يدل على ما ادعيناه ان كل عاقل
[illegible] العادة وخالط الناس يعلم ضرورة ان وجود الرئيس المهيب [illegible]
الذي [illegible] عنده التظالم والتغالب والتباغي او يقل ويكون الناس الى الانتظام
اقرب وان فقدان هذه صفته يقع عنده كل ما اشرنا اليه من الفساد ويكون
الناس الى [illegible] اقرب [illegible] الرياسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع [illegible]
فيجب لذلك ان لا يخل الله تعالى المكلفين فيها [illegible] ودليل وجوب الالطاف قد بيناه [illegible]
هذه الجملة ان [illegible] فيها [illegible] مناظرته [illegible] وادعى انه [illegible]

عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده لم يكن ذلك معترضا على كلامنا
لانا لا ندعي ان الناس يصلحون عند كل رئيس انما قلنا وجود جنس الرياسة
على الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدها فوجود الناس عند
عند رياسة بعض الرؤساء لانه يعاديه او يحسده او ما يجري مجرى ذلك من
الاسباب لا بد من ان يكون اقرب الى الصلاح عند رياسة غيره الا ترى ان
الخوارج المبطلين لوجوب الامامة المارقين عن طاعة الائمة ما خلوا قط
من رئيس ينصبونه ويرجعون في امورهم اليه ياخذ على ايدي جناتهم وينصف
مظلومهم من ظالمهم ورؤساؤهم في كل عصر معروفون فان قيل الاصلاح
الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلق بالدنيا ومنافعها
وينتظم به احوال التجارات والمعاش ولا تعلق لذلك بالدين وانما يجب المصالح
الدينية قلنا بوجود الرؤساء مصالح دنيوية وهي ما ذكرتم وفيها مصالح
دينية لانا قد بينا انه يرتفع معها او يكون اقرب الى ارتفاع الظلم
والصلاح بذلك ديني لا محالة وليس لاحد ان يقول ان امتناع المكلف
من القبيح لخوف من عقاب الامام وتاديبه يخرجه من ان يكون ملجأ لا يستحق
ثوابا وذلك لان الالجاء ما دفع الدواعي الى القبيح مترددة مع وجود الرؤساء
والائمة الا ترى انهم قد يعصون ويظلمون ويقع القبائح مع وجود
الرياسة من كثير من المكلفين فعلمنا انهم غير ملجئين ولو كانوا ملجئين لا
استحق من امتنع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف مدحا
ولا تعظيما وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل فلو كلف الله تعالى مكلفا اذا

بلا امام له الا نفسه اتوجبون نصب رئيس له اولا توجبونه فان اوجبتموه فاي
ظلم يدفع هذا الرئيس واي بغي ازال وليس مع هذا المكلف من يظلمه ويبغي عليه
وان لم توجبوه نقضتم مذهبكم في وجوب الحاجة الى الرئيس مع ثبوت الشرطين
الذين ذكرتموهما وهي ان تزيدوا شرطا ثالثا وهو ان يكون للتكليف جماعة
وان قيل يمكن ان يظلم هذا المكلف الرئيس المنصوب نفسه فانما يمكن من
ظلمه اذا وجد ونصب رئيسا له فمن اين وجوب ذلك وهذا المكلف لا يمكن
من ظلم فيدفع قلنا المكلف وان كان واحدا فقد يمكن من قبيح فعله الذي
هو ان يريد ويعزم على الظلم واخذ اموال غيره اذا امكن منها والعزم
على القبيح قبيح واذا كان الرئيس يأخذ على يديه ويمنعه من الظلم اذا امكن منه لم
له داع الى هذا العزم القبيح فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفا فيه
فان قيل طريقتكم هذه توجب ان ينصب الله تعالى في كل بلد رئيسا واماما
اذ يمكن معها العلة المكانية فيه وهذا يوجب نصب ائمة عدة في كل زمان
قلنا لا بد لكل اهل بلد قريب فاندفع واقتنع بعيد من رئيس فاما ان يكون
له صفة امام الكل او يكون له صفة الامير المتولي من قبل رئيس الكل وامام
الجميع فان الحال لا يمنع من نصب عدة رؤساء ممن له صفة الامام الاصلي
فان العقل لا يمنع من ذلك وانما منعنا الان منه السمع والاجماع ولا
جوزنا ان يكون رؤساء الاقطار والبلاد جميعها لهم صفات الائمة وان
الحال كما لنا هذه فقد علمنا ان الامام لا يكون الا اماما واحدا
وقطعنا ان رؤساء الاقطار والبلدان لهم صفات الامراء وانهم يرجعون

بامام الكل وليس يلزم على ما ذكرناه اذا قلنا ان الامام اذا كان واحدا
ونصب في بعض اقطار الارض ان يكون المكلفون في الاقطار البعيدة منه
ليس يمكنهم المعرفة بحاله الا بعد زمان طويل ان يكونوا خالين من لطفهم
في تكليفهم وذلك ان المذهب الذي نصرناه ودللنا على صحته يوجب ان [illegible]
التكليف يوجب اقامة ائمة عدة في كل بلد وعند كل احد ويجوز بعد ذلك
ان يستصلح الله تعالى من بعد ان استقر الامام بخلفائه وامرائه لانه ممكن
في الفرع وغير ممكن في الاصل فان قيل ليس في البلدان البعيدة عن مقر الامام
ما يبلغ في البعد الى حد لا يمكن معه معرفة الامام المنصوب فكيف ينفع الاستصلاح
لهم بامرائه وخلفائه مع هذه الحالة قلنا ان انتهت الحال في البعد الى ما ذكرتم
وجب نصب من له صفة الامام هناك فان قيل هذا يقتضي تجويز ائمة كثيرين
فيما نأى عنا من البلاد في هذا الوقت قلنا ان كانت شريعة نبينا ص لازمة
لكل من على الارض ولكل من المكلف بشر قريب وبعيد في تخوم الارض فلن
يجوز ان يكون مكان الا واخبارنا متصلة به والحجة بمعجزات نبينا صلوات
الله وصلوات السلام عليه وآله وشريعته قائمة عليه واذا اتصلت ولو في زمن
طويل اخبارنا به لزمه الاقتداء بمن ينصبه من الامراء كما يلزمه الانقياد الى هذا
الشرع فان جاز ان يكون على حدب الارض وفي تخومها من لا يجوز اتصال اخبارنا
به ولا هو مكلف بشريعتنا جاز ان ينصب له امام وائمة فان الذي اقتضاه
الاجماع ان الامام في هذا الشرع لمن يجري مجرانا ونعرف اخباره ويعرف اخبارنا ما
الا واحد فاما من ليس هذه احواله وهو كالملائكة والجن وفي تفصيل ذلك حاله

١٥٢

والقطع على الحق منه بعينه نظر والشك فيه غير مخل بما نحن متكلمون عليه
وناصرون له فان قالوا لو عم كون الرياسة لطفا في كل زمان لوجب ان
يعم كل تكليف وكل مكلف لما وجب ذلك في المعرفة بالله تعالى وهذا يقتضي ان
يكون الامام لطفا للامام نفسه ويؤدي الى ما لا نهاية له من الائمة قلنا
الالطاف لا يجب قياس بعضها على بعض في عموم وانما يجب اثباتها الطافا
فيما الطاف فيه بحسب ما يقتضيه الدلالة خصوص او عموم فليس يمتنع هذا ان يكون الرياسة
لطفا في كل زمان للادلة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفا في كل تكليف
ومكلف وانما لم يجب في الامام نفسه وان كان مكلفا يكون له امام هو لطف
له لان الامامة انما هي لطف في دفع القبيح او تقليله فيمن يجوز منه فعل القبيح فاما
من هو معصوم مقطوع على انه لا يختار قبيحا فاي حاجة الى لطف يكون معه
اقرب الى الامتناع والقبيح والمعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف ومكلف من حيث
الاوقات بل للدليل خصها ليس بموجود في الامام على ان المعرفة نفسها ليست عامة
لكل تكليف ولا كل حال فان التكاليف العقلي في احوال مهلة النظر ليست المعرفة
لطفا فيه فقد خالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكاليف والازمان فان قالوا
بان المعرفة لا يمكن كونها لطفا فيه في التكاليف العقلي في زمان مهلة النظر قلنا
هو كذلك وليس كل شيء امكن من طريق التقدير كونه لطفا في شيء بعينه يقطع على
انها لطف في الجميع كما قطعنا في الافعال الظاهرة ويمكن ايضا ان يقول ان الامامة
انما يمكن كونها لطفا ودافعا للقبيح فيمن يجوز منه فعل القبيح ويشك في وقوعه منه فاما
من قطعنا بالدليل على القبيح لا يقع البتة منه ولا يمكن دفع ما هو مرتفع فيجب الامامة

في هذا الوجه مجرى المعرفة وقد بينا الجواب عن هذه السؤال وعن اكثر ما اوردناه
ههنا في كتابنا الشافي واستقصيناه بحسب اقتضاء ذلك الموضع له وفيما
اقتصرنا عليه ههنا كفاية فان قيل هذا يوجب ان يكون الامام في كل حال
ظاهرا متصرفا حتى يقع الانزجار عن القبايح به فان الزاجر هو تدبيره وتصرفه
لا وجود عينه وهذا يقتضي ان يكون الناس في حال الغيبة غير مزاحي العلة
في تكليفهم قلنا لا شبهة في ان تصرف الامام في الامة هو اللطف وفيه المصلحة
لهم في الدين وان كان ذلك لا يتم الا بايجاد الامام والنص على عينه والذي يتم
به لطفنا في الامامة ويتعلق به مصلحتنا هو مجموع امور بعضها يتعلق بالله تعالى
ويختص به تعالى فعليه تعالى ازاحة العلة فيه وبعض اخر يتعلق بنا ولا يتم الا بفعلنا
فعليه تعالى ان يوجبه علينا وعلينا ان نطيع فيه فاذا عصينا وفرطنا كانت
الحجة علينا وبرئ تعالى من عهدة ازاحة علتنا الا ترى ان المعرفة التي اجمعنا فيه
والمحصلون من مخالفينا في الامامة على ان جهة وجوبها اللطف لا يتم الغرض
فيها الا بامور من فعل الله تعالى وامور من فعلنا والذي يتعلق بفعل الله
ان يعلمنا وجوبها ويقدرنا على السبب المولد لها ويخوفنا من ان نفرط في فعلها
والذي يتعلق بنا ان نفعلها ان نفعل سببها وقد فعل الله تعالى كل ما يتعلق
في هذا الباب وليس عليه ان لا يفعل المكلف ما يتعلق به ولا نخرج من ان يكون
مزيحا العلة في تكليفه وقد خلق الله تعالى امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلوة
والسلام ونص الامامة على عينه ودل على اسمه ونسبه بالادلة القاطعة وحث على
طاعته وتوعد على معصيته فاما الامور التي لا يتم مصلحتنا بالامام الا بها

وهي راجعة الى افعالنا وهي تمكين الامام والتخلية بينه وبين ولايته و
العدول عن تخويفه واذهابه ثم طاعته وامتثال اوامره فاذا لم نقع منا
تمكين الامام واخفيناه واحوجناه الى الاستتار تحرزا من المضرة ثم يخرج
من ان يكون مزاحي العلة في تكليفنا وكان فقد الانتفاع بهذا الامام
منسوبا الينا ووزره عايدا علينا لانا لو شئنا امكناه وامناه فيتصرف
فينا التصرف الذي يعود بالنفع علينا وليس يجب اذا لم نمكنه وخلفنا بينه وبين
التصرف ان يسقط عنا التكليف الذي الامامة لطف فيه وان يجري ذلك
مجرى من قطع رجل نفسه فان التكليف المتعلق بها يسقط عنه ولا فرق بين ان
يكون هو القاطع لها او غيره وذلك انا في حال غيبة الامام عنا متمكنون
من ازالة خوفه وان نؤمنه ليظهر ويتصرف فلم يخرج عن ايدينا التمكن من الانتفاع
بهذا الامام وما كان من فعلنا من اخافته يجري مجرى قطع الرجل لان
قطعها لا يبقى معه تمكن من الافعال التي لا يتم الا بالرجل وجرى فعلنا لما
احوج الامام الى الغيبة مجرى شد احدنا الرجل نفسه في انه لا يسقط عنه
تكليف القيام لقدرته على ازالة هذا الشد وجرى قطع الرجل مجرى قتل
الامام فان قيل اذا جاز ان يغيب امام الزمان بحيث لا يصل اليه نفع ولا غيره
من غيره حتى اذا امن من الخوف ظهر فاي فرق بين ذلك وبين ان يعدمه الله تعالى او يميته
حتى اذا امن اوجده او احياه ان كان ميتا فان قلتم انا لا نقدر على الانتفاع
اذا كان معدوما او ميتا ونحن نقدر على الانتفاع به اذا كان موجودا بيننا
قيل لكم ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميز الشخص ولا معروف العين

فاذا قلتم في ايدينا وتحت مقدورنا اذا فعلناه من اظهاره وازاله خوفه
تعرف الينا وتميز لنا قيل لكم وفي ايدينا ايضا اذا فعلناه اوجده الله تعالى
لنا وعلى كل الوجهين ليس انتفاعنا به مما يتم بمقدورنا خالصا دون ان
ينضم اليه فعل واقع باختيار غيرنا فاي فرق بين ان يغيب عنا حتى اذا ازلنا
خوفه من جهتنا واعتقدنا فيه الجميل ظهر لنا وتعرف الينا وتعرفه وظهوره
من فعله وباختياره وبين ان يعدمه الله تعالى فاذا اعتقدنا الجميل له وفيه
وازلنا اسباب خوفه منا اوجده وهل ايجاده واحياؤه ان كان ميتا
في تعلقه باختيار غيرنا الا كظهوره الينا واعلامنا انه الامام
فانه متعلق باختياره وهو غيرنا على ان انتفاعنا وامكان طاعتنا للامام
على كل الوجهين يتعلق بفعل الله تعالى لا بد منه لانه اذا امرنا واراد الظهور
فلا بد من ان يدعي انه الامام ولا بد من ان يصدقه الله تعالى في هذه الدعوى
التي لا نعلم صحتها بمجردها الا باظهار معجز يظهره على يده فقد بان ان انتفاعنا
بالامام لا يتم الا بفعل يختاره الله تعالى على كلا الوجهين فاي فرق بين ان
يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده وبين ان يكون ايجاده نفسه
فان قلتم لو اعدم لكان فوت انتفاعنا بالامام منسوبا اليه تعالى وليس اذا
كان موجودا مستخفيا قيل لكم بل يكون منسوبا الى من اخاف الامام ولم يؤمنه
على نفسه فيظهر وينتفع به لانه اذا اخيف فليس غير الامتناع من الظهور ثم
لا فرق بين اذا لم يتمكن من الظهور وبين ان يعدم على ان يكن ايجاده او
يستتر الى ان يمكن اظهاره فاي الامرين وقع فالعلة من الله تعالى مزاحة واللوم

على من اخاف الامام ولم يمكنه من الظهور ولا فرق بين لحوق اللوم لنا بين
ان نفوت انفسنا منافع يجب عن اسباب نفعلها كوجوب العلم عند النظر
وبين ان نفوتها منافع ولا يجب عن اسباب بل معلوم حصولها بالعادة وجري
مجراها عند غيرها من افعالنا كنحو الشبع عند الاكل والري عند الشرب واذا كنا
قاطعين على الله تعالى ان يوجد الامام ويظهره لا محالة اذا ازلنا اسباب خوفه
فقد صرنا متمكنين وقادرين على ما يقتضي ظهوره فاذا لم نفعل فنحن الملومون
وما حققنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا استقصينا فيه
الى هذه الغاية وهو من اشد ما يسأل عنه اشتباها واشكالا والجواب
ان المقصود من هذا السؤال الزامنا تجويز كون امام زماننا معدوما وما
بد لا من كونه غائبا وهذا غير لازم لانه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعته
والقائلين بامامته وينزجرون لمكانه وهيبته من القبائح فهو لطف لهم في حال
الغيبة كما يكون لطفا في حال الظهور وسنبين ذلك فضل بيان عند
الكلام في علة غيبته وهم ايضا منتفعون به من وجه آخر لانه يحفظ عليهم
الشرع وبمكانه يثقون بانه لم يكتم من الشرع ما لم يصل اليهم واذا كان معدوما
فات هذا كله وهذه الجملة تفسد مقصود المخالفين في هذا السؤال لكنا
عند على كل حال اذا بنى على التقدير وقيل اجيزوا في زمان غير هذا الزمان ان
يعدم الامام اذا لم يمكن من الظهور والتدبير ونفرض ان احدا لم يقر بامامته
فينتفع به وان كان غير ظاهر التصرف له فنقول انتفاع الامة من الامام لا يتم الا
بامور من فعله تعالى فعليه ان يفعلها وامور من جهة الامام ع فلا بد ايضا

من حصولها وامور من جهتها فيجب على الله تعالى ان يكلفنا فعلها فيجب
علينا الطاعة فيها والذي من فعله تعالى هو ايجاد الامام وتمكينه بالقدر
والالات والعلوم من القيام بما فوض اليه والنص على عينه والزام القيام
بامر الامة وما يرجع الى الامام فهو قبوله هذا التكليف وتوطينه نفسه على القيام
به وما يرجع الى الامة هو تمكين الامام من تدبيرهم ودفع الحوائل والموانع عن
ذلك ثم طاعته والانقياد له او التصرف على تدبيره فما يرجع الى الله تعالى هو
الاصل والقاعدة فلا بد من تقدمه وتمهيده وتتلوه ما يرجع الى الامام وتتلو
الامرين ما يرجع الى الامة فمتى لم يتقدم الاصلان الراجعان الى الله تعالى
والى الامام نفسه لم يجب على الامة ما قلنا انه يجب عليهم ما هو فرع للاصلين لبيّن
بحسب ما ذكرناه وقلنا انه اصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه
اصلا ومن وجوب النقل بمع اخلال الامة بما يجب عليها والعلم بانها تطيع
او تعصي فيجب على كل حال ان يكون الامام موجودا مزاح العلة في القدر
والعلوم وما جرى مجراها موطنا نفسه على تدبير الامة اذا امكن وزال الخوف
ولم يجز ان يقوم العدم في هذا الباب مقام الوجود على ان الامام بهذا
الفرض الذي فرضوه وان كان معدوما في حكم الموجود لانه تعالى اذا علم
الامة ودلها على انه يوجد الامام ولا محالة متى مكنوه وازالوا خوفه وان
كانوا مكلفين بالشريعة ثم انطوى عنهم منها شيئا وجده في الحال لبيّنه لهم
فالامام كالموجود بل مع هذه العناية منه تعالى والتقدير المفروض الامام
هو تعالى وانما نوجب وجود حجة في كل زمان اذا كنا نحن الان عليه ومع الفرض

ذكروه قد تغيرت الحال وربما قيل لنا اي فرق بين رفع الامام
الى السماء حتى يامن فيهبط منها وبين الغيبة في الارض بحيث لا نقف على
مكانه والجواب انا ان فرضنا انه في السماء يعرف اخبار رعيته في طاعة
ومعصية ولا يخفى عليه من احوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة فا
لسماء كالارض في المعنى المقصود والقرب كالبعد فان قيل فما السبب
المانع من ظهوره والمقتضي لغيبته على التحقيق قلنا يجب ان يكون السبب
في ذلك هو الخوف على المهجة فان الالام وما دون القتل يتحمله الامام
ولا يترك الظهور له وانما علت منزلة الانبياء عليهم السلم والائمة
عم لانهم يتحملون كل مشقة عظيمة بالقيام بما فوض اليهم فاذا قيل كيف يامن
القتل قلنا عند الامامية ان الامام في هذا قد عرف من آبائه عليهم السلم
بتوقيف الرسول ص حال الغيبة والفرق بين الزمان الذي يجب ان يكون
الامام عليه السلم فيه غايبا للخوف وبين الزمان الذي يجب فيه الظهور
وهذا وجه لا يتطرق فيه شبهة وغير ممتنع زايدا فيه على ذلك ان يكون خوفه
وامنه موقوفين على الظنون والامارات فاذا ظن العطب استتر واذا ظن
السلامة ظهر وللسلامة وضدها امارات متميزات وليس لاحد ان يقول
كيف يعمل الامام ع على الامارات والظنون في ظهوره وقد يجوز
ان يكذب الظن في ظهوره ويقع خلاف المظنون اوليس يجب على هذا ان
يكون مجوزا الان يقتل وان ظن السلامة وذلك انه غير ممتنع ان يكون الله تعالى
تعبد الامام بان يظهر عند قوة ظنه بالسلامة وعلمه بايجاب الظهور عليه

له من القتل فصار الظن طريقا الى العلم فان قيل اذا كان الغرض من اقامته
الرئيس الا ترجاع عن القبيح فقد يكون ذلك عند رياسة كافر فهل تجيزون
ذلك قلنا رياسة الكافر فيها وجه من وجوه القبح وهو الامر بتعظيم الكافر
وتقديمه وهذا وجه قبح وان كان الصلاح المقصود قد يتم بولايته
فان قيل فلو علم تعالى ان الامة لا ينزجر عن القبائح الا لرياسة كافر او برياسة
من ليست له الصفات التي توجبونها في الائمة قلنا اذا كان لطف المكلف
في فعل قبيح فالاصح من المذهبين انه لا يكلف ما ذلك القبيح لطف فيه و
لا يجري مجرى من لا لطف له وكذلك ولذلك اذا قدرنا ان الله تعالى يعلم
ان احدا من الائمة كلها لا تقبل تكليف الامامة ولا يتكلف برياسته
الامة او يعلم انه لا يتقبل ذلك الا من يتكامل فيه الشرائط التي توجبها
في الامام فانا نقول في هذا الموضع ان الله تعالى كان يسقط عن الامة التكليف
الذي الرياسة لطف فيه ويجري ذلك مجرى ما نقوله كلنا فيمن كان لطفه
في فعل غيره من المكلفين وعلم الله تعالى ان ذلك الغير لا يختار ذلك
الفعل الذي لطفه فانا مجمعون على القول بان التكليف الذي ذلك الفعل
لطف فيه يسقط عنه ولا يجري مجرى من لا لطف له في حسن تكليفه فان قيل
الا اجار الله تعالى الامام من الاعداء واظهره ليدبر امورهم هل يتضيق قدرته
من حفظه منهم حتى لا ينالوه بسوء قلنا الله تعالى قادر على كل شيء وما
ليس بمفقود في نفسه لا يوصف بالقدرة عليه وقد منع الله تعالى امام الزمان
ع وحفظه من الاعداء بكل ما لا ينافي من النهي والامر والوعظ والزجر

فاما ما ينافي التكليف ويوجب الالجاء فلا يجوز ان يفعله والحال حال
التكليف فان قيل العلة في غيبة امام الزمان ع من اعدائه معروفة
فما العلة في غيبته عن اوليائه وشيعته وكيف فات هؤلاء الانتفاع
به لما جناه غيرهم وهل يسوغ في التكليف مثل هذا قلنا قد بينا في كتابنا
المقنع في الغيبة الكلام في هذا الفصل مستقصى والمختار من الوجوه المذكورة
انا نطالب بعلة استتاره من شيعته اذا كانوا منتفعين به في حال الغيبة
الانتفاع الذي لا نزيد عليه ظهوره ومن انتقامه وسطوته وتأديبه
وعقوبته كما لو كان ظاهرا لانهم قاطعون على وجوده بينهم وانه من اخبارهم
ويعرف حال المخطي والمصيب والطايع والعاصي فهم يتركون المعاصي او يكونوا
اقرب الى ان يتركها حياء منه ومحاباة لدوا شفقا من معالجته بالحد والعقوبة
ومن فيهم لو ظهر له الامام واراد ان يقيم عليه الحد لدعا في مجاهته بما
امتنع عليه فالانتفاع الديني بالائمة حاصل به ع لشيعته في حال الغيبة
وانما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من اعدائهم واخذ حقوقهم
منهم وهذه منافع دنيوية يجوز تأخيرها وفوتها ولا يجري ذلك مجرى تلك
المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف وبينا ايضا انا غير قاطعين على ان
احدا من شيعته لا يلقاه في حال غيبته كما نقطع على ذلك في اعدائه وانا
نجوز ان يلقاه الكثير منهم وبينا هناك ايضا انه لا وجه لاستبعاد معرفة امام
الزمان ع بجنايات شيعته مع الغيبة وان معرفته بذلك وهو غايب كمعرفته
به وهو ظاهر لان المعرفة بذلك في حال الظهور انما يكون بالمشاهدة او بالبينة

او بالاقرار والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة والخوف منها وهو غايب قوي
منه مع ظهوره لان التحرز من مشاهدته للجنايات وهو غايب اشد
واضيق تعذرا منه وهو ظاهر متميز الشخص لانه اذا كان معروف العين
امن مع بعده من مشاهدته لجناية تجري من بعض شيعته واذا لم يتميز
شخصه لم يؤمن في كل حال من مشاهدته وجوز في كل من يرى ولا يعرف
انه الامام واما البينة فيجوز ان تقوم عنده وهو غايب ان تتفق كون
من شاهد تلك الفاحشة ممن يلقى الامام فيشهد بها عنده والتجويز
في هذا الباب كاف ولا يحتاج في الخوف وحصوله الى القطع وكذلك
الاقرار ممكن في الغيبة على هذا الوجه واذا سلكنا هذه الطريقة ربحنا
الجواب عن كل شبهة تورد في علة استتار امام الزمان عليه وعلى آبائه
الصلوة والسلام من اوليائه فهي كثير ويكفينا مؤنة ما تعسف قوم
من اصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فايدة **دليل اخر**
على وجوب الامامة قد استدل اصحابنا على وجوب الامامة بعد النقل
بالشرايع ان شريعة نبينا صلوات الله وسلامه عليه قد ثبت انها غير منسوخة
ولا مرفوعة الى يوم القيمة فلابد لها من حافظ لانه لو جاز ان يخلو من حافظ
جاز ان يخلو من مؤد مما اقتضى وجوب ادائها يقتضي وجوب حفظها ولابد
ان يكون حافظها معصوما ليؤمن عليه الاهمال ويثق بحفظه كما لابد
في مؤديها من ان يكون بهذه الصفة وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم
في كل حال فان قيل من اي شئ يحفظ الشريعة قالوا من الاضاعة والتغيير

والتبديل فان قيل النقل المتواتر يحفظ به الشريعة قالوا النقل المتواتر
انما يوجب العلم اذا وقع وحصل وقد يجوز ان يقع العدول عنه لشبهة او عمد
وقد يجوز فيما نقل بالتواتر ان يضعف نقلته فيصير في الاحاد الذين لا حجة
في نقلهم فلا يجوز فيما ينقل بد من تجويز ما ذكرناه من الحفظ الذي يؤمن معه
كل ذلك واذا قيل لهم جوزوا ان يكون اجماع الامة يحفظ الشريعة قالوا
الاجماع ايضا كما يجوز ان يقع يجوز ان يرتفع فمن لابد من ثبوته في كل حكم من
احكام الشريعة على انا بالامتحان نعلم ان الاجماع في الشريعة على القليل والخلاف
في الكثير وبعد فاذا لم يثبت وجود امامة معصوم في كل زمان لا يكون الاجماع
حجة ولا فيه دلالة لان العقل يجوز الخطاء عن الامة فرادى ومجمعين فليس
في السمع الذي يدعى من قران ولا خبر ما يؤمن من اجماعهم على الخطاء اما
القران فاقوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فاما
الاية الاولى فالتعلق بها يبطل من وجوه اولها ان لفظ المؤمنين معرض
للخصوص والعموم وليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر فمن اين وجوب القول
بعمومه واذا كان عاما فظاهره يقتضي دخول كل مؤمن فيه في جميع الاوقات
الى يوم القيمة فمن اين ان المراد به اهل كل عصر وهل تخصيصه في موقت من الاعصار
فلانه ترك لظاهره الا لمن خصه بالمعصومين من ائمتنا عليهم السلام وثانيها
ان لفظ سبيل محتمله فمن اين عمومها في كل شئ فاذا قيل قد اطلق ولو اراد

الخصوص لقرينة قلنا انما الكلام مع الاطلاق للخصوص والعموم سواء فان
جعل العموم دلالة الخصوص جعلنا في دلالة العموم حتى ان
المراد به الخصوص وايضا فان الله تعالى علق وجوب اتباعهم بكونهم مومنين في
ابدا انهم لا يجوز ان يخرجوا عن هذه الصفة فلا يجب اتباعهم ودليل الاية
نهيه عن اتباع غير سبيلهم وليس في الظاهر ايجاب اتباع سبيلهم لانه غير ممتنع ان
يكون اتباع سبيل غير سبيلهم محظورا مع وجوب سبيل اتباعهم ولكن
لهم ان يساوا لفظ غيرها هنا بقيد الاستثناء لان هذه اللفظة بالصفة
اخص منها بالاستثناء كما ان لفظة الا بالاستثناء اخص الا انه قد وانما
يستعمل بلفظة تشبيها بلفظة الا كما وصفوا بلفظة الا تشبيها بلفظة غير
ولو كانت محتملة للصفة وللاستثناء ومعرضة لهما صح ان يكون المراد في
الاية بها الاستثناء دون الصفة وقد يجوز ان يقول القائل لا اتبع
غير سبيل فلان ولا سبيله ايضا فلو كان بمعنى الصفة في كل حال لما صح ذلك
كما لا يحسن ان يقول لا اتبع الا سبيل زيد وسبيله فاذا قيل فهلا لم يتبع غير
سبيلهم فلا بد من ان يكون بحكم الضرورة متبعا سبيلهم قلنا لا ضرورة
في ذلك لانه قد يجوز ان يحظر عليه اتباع سبيل كل احد لان المحظور من
هذه اللفظة ان يفعل المتبع الفعل لاجل فعل المتبع وقد يجوز ان
من ذلك كله ويوجب عليه العمل بما يؤدي الدلالة اليه من الكلام على الاية الثانية
انه فيه وجوه اولها ان وصفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم
بهذه الصفة وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كل واحد انه شاهد

كما لو وصف جماعة بانهم مومنون لوجب ان يكون كل واحد منهم مومنا
وقد علمنا انا لا نثبت العدالة لكل واحد ولا الشهادة ايضا فثبت ان حكم
الاية مصروف الى الجماعة فتثبت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة و
ثانيها ان قوله تعالى جعلناكم لا يخلو من ان يكون المراد به جميع الامة فيها
ومحال ان يراد الجميع لانتفاء هذه الصفة عن كثير من الامة فان اراد
الجنس وهم المومنون الابرار فيجب ان يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة
من الاعصار كلها ان حملناه على العموم وان خصصناه بمن كان بهذه
الصفة في كل عصر فقد عدلنا عن الظاهر بغير دليل ولم يكونوا بذلك
اولى ممن حمل الاية على بعض من كان بهذه الصفة وثالثها ان الاية اذا
شهدنا من كل عصر ... فيها انما يقتضي ان يجتنب الامة كلها ما يخرج من
العدالة والصغائر لا تسقط العدالة فيجب تجويزها عليهم فلا سبيل الى القطع
على ان اجماعهم صواب في كل شيء واما الاخبار المدعاة فنحو ما يروونه
عن قوله لا تجتمع امتي على خطا وهذا خبر ينقله الاحاد وليس يوجب العلم
ولا قامت به الحجة فكيف يعتمد في هذا الاصل الكبير على مثل ذلك وانما يعول
في تصحيحه الى اجماع الصحابة عليه وعملهم به وانهم لم يردوه وان عادتهم
جرت بالتشكيك فيما لا يعرفونه وهذا كله استدلال في الحقيقة على الشيء بنفسه
لان عمل الصحابة وقبولهم وكفهم عن الرد وما اشبه ذلك لا حجة فيه الا بعد
دلالة صحة الاجماع ومما يتعلقون به في تصحيحه انه معناه متواتر وان كانت
كل لفظة بين الفاظه من طريق الاحاد جاريه مجرى سخاء حاتم وشجاعة عمرو

وما اشبه ذلك لا حجة فيه ليس بصحيح لان معنى هذا الخبر وفايدته لو كان
متواترا وجاريا مجرى سخاء حاتم لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما يعلمونه
من سخاء حاتم وشجاعة عمرو ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظايره
ومعلوم خلاف هذا واذا سلمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة
لهم لانه نفى اجماعهم على منكر واين ان المراد به كل خطا ولعل المراد به الخطا
الذي هو الكفر فان احتجوا باطلاق النفي وانه يقتضي العموم فقد مضى الكلام
عليه وبعد فلا يخلو لفظ امتي من ان يراد به جميع المصدقين او بعضهم وهم
المؤمنون المستحقون للثواب وفي الاول ايجاب حملها على اهل جميع
الاعصار من امته الى يوم الساعة لان ظاهر العموم هكذا يقتضي فيبطل
ان يكون اجماع اهل كل عصر حجة وان حملوها على المومنين وجب ايضا بالقدر
الذي يراعونه ان يحمل على كل مومن الى قيام الساعة على سبيل الجمع ويبطل
ان يكون اجماع جميع الاعصار حجة على انه من اين لهم حمل ذلك على المومنين
دون ساير المصدقين لان هذا الخبر لا يقتضي مدحا فيراد به فيخرج
من لا يستحقه من جملته كما قلنا ذلك في الايات المتقدمة فصل
في بيان صفات الامام اعلم ان من صفات الامام ان يكون معصوما عن كل
قبيح منزها من كل معصية ومما يجب كونه عليه ان يكون منصوصا على عينه بنص
منه تعالى او بامره ومدلولا على عينه بعلم معجز ومن صفاته ان يكون اعلم
الامة باحكام الشريعة وبوجوه السياسة والتدبير ومنها ان يكون افضلهم
واكثرهم ثوابا ومنها ان يكون اشجعهم ومن صفته ايضا لا يد فوق يده

ورا عيا للامر عيا وان يكون واحدا في الزمان بلا ثان وبعض هذه الصفات
توجب كون الامام عليها بدليل العقل ولا يجوز ان لا يكون عليها و
البعض الاخر توجبه بطرق سمعية ويجوز ان يكون غير ثابتة له على بعض الوجوه
والعصمة هي التي تجب عقلا ومما لا يجوز ان يتغير الامر في ثبوتها له وكذلك
كونه مدلولا على عينه بنص او معجز ومما يجب ان يكون كذلك علمه بوجوه
السياسة لان هذا الحكم لا ينفك الرياسة منه ولا يجوز ان يخلو امام من
تعلقه به نعلمه بالسياسة واجب عقلا وكونه اعلمهم واجب ايضا من طريق
العقل لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان الفضل منه فيه وانما
علمه باحكام الشريعة وكونه اعلم بها فمبني على التعبد بالشرايع وانه امام فيها
وليس في العقل وجوب ذلك وكذلك كونه افضلهم في الثواب لانه مبني على
انه رئيس في جميع الدين وهذا ليس بمجرد العقل وكونه اشجع الامة مبني على وجوب
الجهاد وانه امام الامة فيه وهذا مستند الى السمع وكونه لا يد فوق يده
ولا نائب له في زمانه انما يعلم بالاجماع والسمع وقد كان يجوز في العقل اثبات
جماعة في الزمان لكل واحد منهم صفة الامام وقد كان يجوز ان يكون
فوق يد الرئيس يد غيره من الرؤساء كالامراء الان اسم الامام في عرف
الشرع مختص بالرئيس الذي لا يد فوق يده ولا رئيس له فاما الذي يدل على وجوب
العصمة له من طريق العقل فهو انا قد بينا وجوب حاجة الامة الى الامام
ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم وانتفاء العصمة عنهم
لما بيناه من لزومها لكل من كان بهذه الصفة وتنتفي بانتفاء جواز الغلط

بل لانهم لو كانوا باجمعهم معصومين لا يجوز الخطا عليهم لما احتاجوا
الى امام يكون لطفا لهم في ارتفاع الخطاء وكذلك لما كان الانبياء معصومين
لم يحتاجوا الى الرؤساء والائمة فثبت ان جهة الحاجة هي جواز الخطا فان كان
الامام مشاركا لهم في جواز الخطا عليه فيجب ان يكون مشاركا لهم في الحاجة
الى امام يكون وراه للناس لان الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في المعلول
والقول في الامام الثاني كالقول في الاول وهذا يودي الى اثبات ما لا يتناهى
من الائمة او الوقوف الى امام معصوم وهو المطلوب وقد رتب في الكتاب الشافي
هذا الدليل ترتيبا اوضح واخصر مما ذكرناه وهو ان نقول علمنا بوجوب
الحاجة الى امام ينفصل من العلم بوجه الحاجة لانا انما نعلم الحاجة المطلقة
اليه من حيث كان لطفا في فعل الواجب والامتناع من القبيح وليس يقع فعل
او اخلال بواجب الا ممن ليس بمعصوم فثبت ان الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع
العصمة واقترن العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة وهذا كما قلناه في حاجة
المحدث الى المحدث وان العلم بالحاجة يقترن بالجهة لانا انما نثبت الحاجة
بوجوب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا واذا وجدنا ما يجب عند الحاجة فصل
هو الحدوث دون ساير الصفات علقنا الحاجة به ولم نفصل الحاجة
من جهة الحاجة وليس ينتقض على ما ذكرناه من ان المعصوم لا يحتاج الى الامام
حاجة امير المومنين ع الى النبي ص في حيوته مع عصمته وحاجة الحسن والحسين الى ابيهما
صلوات الله عليهم اجمعين لانا انما نفينا حاجة المعصوم الى امام يكون لطفا
في ارتفاع القبيح فيه ولم ننف حاجته في غير هذا الوجه من تعليم وتوقيف وغير ذلك

١٤٠

وقد يمكن الاستدلال على عصمة الامام بعد التعبد بالشرايع بان يقال
قد ثبت انه حافظ الشرع وحجة فيه وان الامر ربما انتهى في الشريعة
او بعضها الى ان يكون هو المودي لها عن النبي ص ومن كان بهذه الصفة
فلا بد من عندنا وعند محصلي خصومنا من وجوب عصمته وكيف يحفظ
الشرع بمن ليس بمعصوم او يثق باداء من ليس بمامون فان قيل جاز كون الامير
وجميع خلفاء الامام غير معصومين فلم لا جاز مثل ذلك في الامام قلنا لما
كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا الى امام وهو امام الكل والامام
نفسه لا رئيس له ولا يد فوق يده فلو كان غير معصوم لكانت فيه علة
الحاجة الى امام من غير نصبه له وهذا لا يجوز والذي يدل على وجوب
النص عليه من بعد ثبوت عصمته ان العصمة لا يجوز ان يصل البشر الى من
كان عليها بالاختيار ولا دليل لهم عليها فجرت في ان النص فيها واجب
مجرى ما هو مصلحة من افعالنا الشرعية في انه لا بد من نص عليه وليس
لاحد ان يقول جوزوا ان يكلفنا الله تعالى اختيار المعصوم اذا علم انه
لا يتفق منا ان لا نختار الا المعصوم واعلمنا بذلك وذلك ان المانع
من هذا هو المانع من ان يكلفنا اختيار الشرايع والانبياء بغير دليل
مميز ويعلمنا انه لا يتفق منا الا اختيار المصلحة ومن هو بصفة النبي ص
وبعد فان تكليف ما لا دليل عليه ولا امارة مميزة للمكلف قبيح و
لا تخرجه من القبح العلم بوقوع ما هو الغرض بالايقاع على ان المكلف يفتقر
الى دليل مميز قبل ان يفعل ليختار ما له الصفة المطلوبة وعلمه بوقوع
بعده

الفعل بصفته فعله لا يخفى عنه لانه لا يحتاج الى ذلك قبل الفعل
واما الذي يدل على انه اعلم الخلق باحكام الشريعة فهو انه امام فيها
ورئيس في الشرع وقبيح في العقل ان يجعل المفضول رئيسا لمن هو افضل
منه فيما كان رئيسا فيه يدل على ذلك ترئيس المتوسط في الخط على احسن
الناس خطا في الخط والمبتدي في الفقه على مثل ابي حنيفة والشافعي في
الفقه وقد احكمنا هذا كله في الكتاب الشافي وبينا الفرق بين حسن
تكليف الامر لا يعلمه اذا كان متمكنا من العلم به والفرق بين جعله رئيسا
فيما لا يعلمه وان كان قادرا على التوصل الى علمه وان الاول جائز حسن
والثاني قبيح ولهذا حسن ان تكليف الكتابة من ليس عالما بها في الحال
اذا تمكن من التوصل الى علمها ولا يحسن قياسا على ذلك ان يجعل رئيسا
فيها من لا يعلمها وان كان قادرا على تعلمها وليس يلزم على ما ذكرناه
من علمه باحكام الشرايع ان يكون عالما بالصنايع والمهن وتركيب الادوية
وعقد الحلوى لان ذلك كله مما لا تعلق له بما كان رئيسا فيه ولا يجب
رياسته العلم به فاذا قيل كيف يرجع في شيء من ذلك الى غيره والخطا جائز
عليه قلنا لا يمتنع رجوعه في ذلك الى من يخطئ ويكون فعله هو صوابا
كما يرجع في الاحكام الى الشهود وان جاز ان يكذبوا ومن ارتكب انه
لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطا وان له امارة على الصادق من
الشهود لمنا فيه ان خطا الشهود يتعدى اليه في حكمه بشهادتهم لا يحصل
ما نقوله لان احد الامرين منفصل من الاخر وليس يتعدى الخطاء في الشهادة

الى الحكم الى تلك الشهادة لانه غير ممتنع ان يعلم الله تعالى ان المصلحة في الحكم
بالشهادة مع تجويز الخطاء على الشاهد فيكون الحكم صوابا وان الخطاء
الشاهد لان الشاهد الحكم بشهادته منفصل عن شهادته ويجوز حسن
احدهما وقبح الاخر ولما ارتكب قوم من اصحابنا هذه الطريقة الزمهم
مخالفوهم ان يكون الامام عالما بكل شيء وان يكون عالما بنفسه فان
قيل يلزمكم ان يكون خلفاء الامام رؤساء في جميع الدين ولا يليهم
من ذلك كل ما هو الى الامام ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه
الى الامام او يكاتبونه فيه والامام عام الولاية في الدين ولذلك وجب
عموم علمه واما الذي يدل على ان الامام افضل الامة واكثرها ثوابا
فهو يقرب كونه اماما في جميع الدين ورئيسا في الشرع كله فلا واجب عقلي
ولا عبادة شرعية الا وهو الرئيس فيها والامام لدخول ذلك كله في الدين
الذي هو امام في جميعه وهذا يقتضي ان يكون افضل من الامة في هذا كله ولا
يجوز ان يكون افضلهم ظاهرا وان كانوا اكثر ثوابا منه لان هذا انما
يجوز اذا لم نقطع على عصمته وجوزنا ان يكون ظاهره بخلاف باطنه
واذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وانه
اكثر ثوابا وعلى هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب الشافي ويمكن الاعتراض
عليها بان العصمة انما يقتضي ان باطن الامام كظاهره في الاخلاص
والقربة بما فعله وليس يمتنع وان كان اكثر فضلا في ظاهر افعاله من غيره
ودلت عصمته على مساواة باطنه لظاهره في افعاله ان يكون في جملة غيره

من هو انقص منه فضلا في الظاهر منه وان كان اكثر ثوابا كان يكون
مثلا اقل صلوة نافلة او صوما نافلة منه في الظاهر وان كان ثوابه
على تلك القليل العدد في الظاهر يزيد على ثواب ما هو اكثر عددا منه
فان الثواب انما يكثر ويقل بحسب الوجوه التي يقع عليها دون كثرة عدد
الافعال ويمكن نصرة هذه الطريقة بان يقال اذا ثبت وجوب كون الذي
يقع عليها الامام اجوى حالا في عدالته وافعاله الشرعية من جميع رعيته
وانا لو اخترنا رئيسا على قوم لما اخترنا الا من هو افضل ظاهرا من رعيته
ولو كان سبيل لنا الى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا الا من هو
اكثر ثوابا فان الفضل الممكن التوصل اليه مراعى فيمن ينصب رئيسا وحيث لم يمكن
العلم عدلنا الى الظن واذا كان الله تعالى هو المتولي لاختيار الامام والنص
على عينه وهو عالم بالبواطن وكثرة الثواب وقلته مما لا يصح ان يعدله
سواه وجب فيما يختاره من كثرة الثواب ان يكون عالما وهذا يقتضي فضل
الرئيس في الثواب قطعا وهذه الجملة تقتضي ان يكون العلم بوجوب النص على
الامام متقدما للعلم بكونه اكثر الامة ثوابا وان لا يستدل بوجوب فضيلته
في الثواب على وجوب النص على الامام مستدلا بالعلم بكونه اكثر الامة ثوابا
عليه على ما اوضحناه في الشافي ومن قوي ما يعتمد عليه في ان الامام يجب
كونه اكثر ثوابا من رعيته فالقول بوجوب عصمته وتجويز كونه مفضولا في
الثواب خارج من الاجماع وكل قول يمنع الاجماع منه فهو باطل وهذه
الطريقة راجعة الى مجرد العقل وان كانت مبنية على ان الاجماع حق

لانا نعلم بالعقل ان الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم فاجماع اهل
كل زمان لا بد من كونه صوابا وحجة لان المعصوم في جملته ومما يمكن ان
يستدل به على انه لا بد من ان يكون الامام اكثر الامة ثوابا انه قد ثبت
كونه حجة في الشرع وان الشرع ربما جرى فيه ما لا مرجع للامة الى قول الامام
في بيانه فجرى مجرى الرسول ص فيما اوجبنا عنه ومما نعلقه في الرسول ص
ان يكون افضل من امته الثواب لاجل التنفير وكونه حجة فيما يعلم
من جهته فالواجب في الامام مثل ذلك والقوم يعترفون لنا بان الامام
متى ثبت كونه حجة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ما للرسول وقد
دللنا على وجوب ذلك واما الذي يدل على كونه اشجع رعيته انه رئيس
عليهم فيما يتعلق بجهاد الاعداء وحرب اهل البغي وذلك متعلق بالشجاعة
فيجب ان يكون اقواهم حالا في ذلك كما قلنا في العلم وغيره لان من شان
الرئيس ان يكون افضل من الرعية فيما كان رئيسا لما قدمنا بيانه من قبح
تقديم المفضول على الفاضل فيما كان افضل منه واما كونه ممن لا يد فوق
يده ولا رئيس عليه فالمرجع فيه الى عرف الشرع لان اسم الامام فيه لا يطلق
الا على رئيس لا رئيس عليه وكذلك العلم بانه واحد في الزمان بلا امام ثان
المرجع فيه الى الاجماع وليس في العقل وجوب ذلك فان قيل اليس في اصحابكم
من يذهب الى ان الامام يجب ان يكون عالما بكل شيء وكاملا في كل
فضيلة قلنا ما لا تعلق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا نوجب
ان نبين وجوب كونه كذلك وكونه اصبح الخلق وجها غير واجب لانه لا تعلق له





بشيء من ولاياته ورياساته الا انه لا يجوز ان يكون سيء الصورة فاحش الخلقة
كما لا يجوز ذلك في الرسول لاجل التنفير فصل في الدلالة على وجوب
وقوع النص بامامة على امير المؤمنين ع من قوي ما اعتمد عليه في ذلك انا قد
دللنا على ان الامام لا بد من كونه مقطوعا على عصمته فاذا اختلف الناس
في الامام بعد النبي صلعم فمنهم من اثبت الامامة لامير المؤمنين ع بالنص
ومنهم من اثبت الى ابي بكر على اختلاف فيه فطايفة تثبتها له بالنص
واخرى وهو الجمهور تثبتها بالاختيار والفرقة الثالثة تثبت الامامة
في العباس رض اما بالنص او بالارث واجتمعت الامة على ان العباس وابا بكر
غير مقطوع على عصمتهما فخرجا من الاجماع عن ثبوت الامامة لهما فلم يبق الا
ان يكون الامام بعده بلا فصل امير المؤمنين علي ع لانه لو كان غيره
لخرج الحق عن الامة باسرها فانه لا احد من الامة يذهب الى ان الامام بعده
بلا فصل من ماذكرناه دليل آخر واقوى من هذه الطريقة ان يقال
قد ثبت وجوب عصمة الامام وكل من اوجب عصمة الامام من الامة يقطع على ان
الامامة بعد النبي صلعم بغير فصل لامير المؤمنين علي ع فالقول بان الامام
غيره مع ان العصمة واجبة في الامام ليس بقول لاحد من الامة دليل آخر
ويدل على ذلك قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وقد ثبت ان لفظة وليكم
في الاية يفيد من كان اولى بتدبير اموركم ويجب طاعته عليكم وثبت
ايضا ان المشار اليه في قوله تعالى والذين امنوا امير المؤمنين ع وفي ثبوت

١٦٢

ذلك وضوح النص عليه بالامامة فاما الذي يدل على ان لفظة ولي
تفيد ماذكرناه فهو الرجوع الى اللغة فمن تاملها علم ان القوم نصوا
على ذلك لانهم يقولون هذا ولي المراة اذا كان يملك تدبير انكاحها
والعقد عليها ويقولون في عصبة المقتول هم اولياء الدم لان اليهم
المطالبة بالقود والعفو ويصفون السلطان بانه ولي امر الرعية
ومن يرشح الخلافة ولي عهد المسلمين وقال المبرد في كتابه الموسوم بالعبارة
عن صفات الله تعالى اصل تاويل الولي الذي هو اولى اي احق ومثله
المولى واذا كنا قد بينا احتمال لفظة ولي لما ذكرناه من المعنى فلا بد من
الدلالة على انها في الاية يفيد ذلك دون غيره من وجوه ما يحتمله
والذي يدل على ذلك ان الكاف والميم في قوله تعالى وليكم لا يخلو من اراد
بها جميع المكلفين من مؤمن وكافر او الكفار دون المؤمنين او المؤمنين على
العموم دون الكفار او بعض المؤمنين فان كان جميع المكلفين من مؤمن وكافر
فمعلوم ان الكفار لا يجوز ان يتولاهم في الدين ويتولى نصرتهم فيه وانما
يليق ذلك بالمؤمنين ويجوز ان يتولى تدبير امورهم ويملك التصرف فيهم
فعلى هذا القسم لا يجوز ان يكون المراد بلفظة ولي الا ما يرجع الى فرض الطاعة
وتولي التدبير وبهذا الوجه بعينه يبطل ايضا القسم الثاني واما القسم
الثالث فكيف يجوز ان يريد باللفظ جميع المؤمنين على العموم ومن جعله
تعالى وليا لهم قد وصفه بالايمان في قوله تعالى والذين آمنوا فثبت ان المراد
بعض المؤمنين حتى يصح ان يكون فيهم ولي ومولى واذا ثبت هذه الجملة

ووجدنا الله تعالى اثبت الولي لنا على وجه يقتضي التخصيص ونفي معنى هذه الولاية
عن غيره لان لفظة انما يقتضي ما ذكرناه في اللسان العربي لانهم انما الفصاحة
للجاهلية وانما النحو من جهة البصريين وانما لك عندي درهم ولا يريدون
الا ما ذكرناه ومن نفي الحكم عمن عدا المذكور ولا شبهة في الفرق عندهم في الفرق
بين قول القائل اكلت رغيفا وقولهم انما اكلت رغيفا وكذلك لا شبهة
في الفرق بين قول قائلهم لك عندي درهم وبين قولهم انما لك عندي درهم
انما يكون فرق بين القولين لما بيناه من ايجاب لفظة انما لنفي الحكم عمن
عدا المذكور واذا تقرر هذه الجملة لم يخل لفظة ولي على الولايات
في الدين والمحبة لانه لا تخصيص في هذا المعنى لمومن دون آخر والمومنون
كلهم مشتركون في هذا المعنى قال الله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم
اولياء بعض واذا افسد حمل اللفظة على الموالاة في الدين لم يبق الا الوجه
الآخر وهو التحقق بالتدبير وما يقتضي فرض الطاعة لانه لا يحتمل اللفظة
الا الوجهان فاذا ابطل احدهما ثبت الآخر فاما الذي يدل على ان
امير المومنين صلوات الله عليه هو المعني بقوله والذين آمنوا فهو كل
من ذهب الى ان المراد بلفظة ولي في الآية ما يرجع الى معنى الامامة يذهب
الى انه صلوات الله عليه المقصود بالآية بل المنفرد بمعناها ولا احد
احد من الامة يذهب الى ان لفظة ولي في الآية يقتضي ما ذكرناه ويذهب
مع ذلك الى انه صلوات الله عليه ما عني بها او عنا سواه معه بها ومما
يمكن ان يستدل به على ذلك ان الرواية وردت من طريق الخاصة والعامة

بنزول هذه الآية في امير المومنين ع لما تصدق في حال ركوعه والقصة
في ذلك مشهورة وهذا ايضا يدل على توجه الآية اليه ع وليس لاحد ان يطعن
بان لفظة الذين آمنوا لفظ جمع ولا يجوز ان يتوجه الى امير المومنين ع على سبيل
الانفراد وذلك ان اهل اللغة قد يعبرون بلفظ الجمع على الواحد على سبيل التعظيم قال
الله تعالى انا ارسلنا نوحا وانا نحن نزلنا الذكر والسماء بنيناها بايد وهو
تعالى واحد ويقول احد الملوك فعلنا وصنعنا انما يريد نفسه منفردا ويقول
العراق وقد سئل عن فعل كذا او كذا فيقول الذين فعلوا كذا وانما يشير الى واحد
وليس يمتنع ان يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تفخيما وتعظيما على سبيل الحقيقة
ولو سلم انه مجاز لوجب حمله بالدليل على ما ذكرناه لان كل من ذهب الى ان لفظة
ولي في الآية يقتضي ما يرجع الى فرض الطاعة افرد امير المومنين ع بمعناها فاما الطعن
بان لفظة يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة يقتضي الاستقبال فكيف يكون عبارة
عما مضى فغلط لان لفظة يفعلون وما جرى مجراها مما يدخله زوايد المضارعة ليست
خالصة للاستقبال وانما هي مشتركة بين الحال والاستقبال وانما تخلص
للاستقبال بدخول السين او سوف فاذا حملنا لفظة يقيمون ويؤتون على
الحال دون الاستقبال وانما حملناها على ما هي حقيقة فيه ويمكن وجه آخر
وهو انه لا اختلاف في ان الله تعالى احدث القرآن قبل نبوة النبي ص بزمان طويل
فكل لفظة فيه تنبئ عن الفعل فيجب ان يكون للاستقبال وانما يحتاج الى ما جاء
بلفظ الماضي وهو للاستقبال فاما ان الزمنا ان يكون معنى الركوع في الآية يعني
الخشوع والخضوع دون التطاطؤ المخصوص فباطل لان هذه اللفظة وان

كانت في اصل اللغة محتملة فقد اختصت في العرف الشرعي بالانحنا المخصوص
حتى لا يفهم من اطلاقها في الشرع الا هو دون غيره ولا يجوز ان يريد بقوله تعالى
وهم راكعون ان هذه شيمتهم وعادتهم ولا يكون حالا لايتاء الزكوة وذلك
ان المفهوم من قول احدنا الجواد من جاد بماله وهو ضاحك وفلان يغشى
اخوانه وهو راكب دون غيرها من المعنى الذي ذكروه على ان قوله تعالى يقيمون الصلوة
قد دخل فيه الركوع فان لم يحمل قوله تعالى وهم راكعون على انه حال لايتاء الزكوة
وحملنا على ان من صفتهم الركوع كان ذلك التكرار والتاويل المفيد اولى
مما لا يفيد وقولهم انه صلوات الله لو تصدق في حال الركوع لكان قاطعا للصلوة
غير صحيح لان من الجايز ان يكون صلوات الله عليه اشار اشارة خفية الى السائل
فاخذ السائل الخاتم من يده ويجوز ان يكون رمى به اليه فالعمل اليسير لا يقطع
الصلوة وقد قيل ان الكلام في الصلوة كان مباحا ونزول الاية بمدحه ص
والثناء عليه وتقريظه يدل على انه ما فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلوة
ومن دفع ذلك بان الزكوة لم تكن واجبة على امير المؤمنين ع من قصور ماله مبطل
لانه غير ممتنع ان يجب عليه صلوات الله عليه في وقت من الاوقات زكاة ادنى
مقادير النصاب وليس ذلك يقتضي لليسار لا سيما اذا انقطع ولم يتم وقد قيل
انه غير مسلم ان لفظة الزكوة في الاية تقتضي الواجب دون النفل ولا يمتنع
ان يكون عبارة عن الصدقة على سبيل النفل لان الزكوة ماخوذة
في اللغة من النماء والطهارة وهذا المعنى يليق بصدقة الواجب والنفل
جميعا دليل آخر وهو ما روي من تقرير النبي ص الست اولى بكم من انفسكم

١٦٥ فلما اجابوه بالاقرار رفع بيد امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما
وقال عاطفا على كلامه الاول على كلامه الاول فمن كنت مولاه فهذا
مولاه وفي روايات اخر فعلي مولاه فاتى صلوات الله وسلامه عليه واله
بكلام ثان يحتمل لفظه معنى الجملة الاولى التي قدمها وان كان محتملا لغيره
فوجب ان يريد باللفظة المحتملة المعنى المصرح به في الكلام المتقدم الذي
قرره ص واذا اوجب ص كونه اولى بهم من انفسهم فهو ايجاب لطاعته
ص ونفوذ امره فيهم وهذا تصريح بنص الامامة فان قيل دلوا على صحة
الخبر ثم على ان لفظة مولى يحتمل الاولى ثم على ان المراد في الخبر بهذه اللفظة
هو الاولى دون ساير الاقسام ثم على ان فايدة اولى ترجع الى معنى الامامة
قلنا اما العلم بصحة هذا الخبر فهو كالعلم بساير الامور الظاهرة
من الحوادث والغزوات وحجة الوداع نفسها فان كان العلم بضرورية
على ما قطع عليه قوم فالخبر بالغدير مثله وكل من خالط اهل الاخبار
وسمع الروايات لا نفرق في وقوع العلم له بين جميع ما ذكرناه وبعد
فالشيعة الامامية تتواتر خلفا عن سلف بهذا الخبر واكثر رواة اصحاب
الحديث يروونه بالاسانيد المتصلة وجميع اصحاب السير نقلوه و
مصنفوا صحيح الاحاديث ذكروه فقد شارك هذا الحديث الاخبار
الظاهرة واستبد بما ليس لها لان الاخبار على ضربين فضرب لا يعتبر
في نقله بالاسانيد المتصلة كالاخبار عن البلدان والحوادث العظام
والضرب الآخر يعتبر فيه اتصال الاسانيد وخبر الغدير قد حصل

فيه الوجهان وكمل له الطريقان وايضا فان علماء الامة مطبقون
على قبوله وانما اختلفوا في تاويله وما يتم من دفعه وتشكك فيه و
ما حكي عن ابن ابي داود السجستاني من دفع هذا الخبر باطل وقد حكي
عنه التبري مما قرفه به الطبري من دفعه الخبر وقيل ان السجستاني
انكر الخبر نفسه وانما انكر كون المسجد الذي بغدير خم على متقدم الزمان
ولو ثبت انه دفعه لما التفت الى خلافه لشذوذه وقد اعتمد في صحة
هذا الخبر ما تظاهرت به الرواية من احتجاج امير المؤمنين عليه السلام يوم
الشورى لما عدد فضائله ومناقبه والامر في ذلك ظاهر وان احدا
من الحاضرين ما دفعه عن ذلك ولا عن شيء احتج به من فضائله فقد
صار ذلك اجماعا متقدما واما الدليل على له مولا من جملة
اقسامها واحد محتملاتها اولى فالامر فيها ظاهر لمن له ادنى
مخالطة لاهل اللغة فان العلم بانهم يستعملون هذه اللفظة في اولى
كالعلم بانهم يستعملونها في ابن عم وما منكر احد الامرين الا كمنكر الاخر وقد استقصينا
الكلام في هذا الموضع في كتابنا المعروف بالشافي وحكينا عن علماء
اهل اللغة مثل ابي عبيدة معمر بن المثنى الى من تاخر زمانه من ابي بكر
محمد بن القاسم الانباري وابي عمر غلام ثعلب انهم صرحوا باحتمال لفظة
الاولى وعدوا ذلك من اقسامها فلا معنى للتطويل بذكره والامر في
الظاهر لا يحتاج الى الاغراق في كشفه واما الذي يدل على ان لفظة
مولى في الخبر لم يرد بها الا الاولى دون باقي اقسامها فهو ان من عرف اهل

العربية اذا اوردوا جملة مصرحة وعطفوا عليها بكلام محتمل لما تقدم
التصريح به ويحتمل غيره لم يجز ان يريدوا بالمحتمل الا المعنى الاول الا
ترى ان احدهم اذا قال واقبل على جماعة وله عبيد عدة الستم عارفين
بعبدي فلان ثم قال فاشهدوا ان عبدي حر لوجه الله لم يجز ان يريد
بلفظ عبدي الثانية الا العبد الذي صرح بذكره في كلامه دون غيره
من سائر عبيده فصارت لفظة عبدي بعد وقوعها هذا الموقع مختصة
بعد ان كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع وليس لاحد ان يطعن
فيما ذكرناه بانه لا خلاف في جواز عطفه على المتقدم مصرحا بالا يرجع
الى معناها لانه لو قال بعد عرض الطاعة فاحبوا عليا او انصروه
او شيعوه في خروجه لكان كلاما تقريرهم صحيحا واقعا في موقعه والجواب عن هذا
الطعن انا ما انكرنا ان يستانف بعد هذا التقرير كلاما لا يتعلق بايجاب
الطاعة والا ما تقرر اذا لم يات بلفظ محتمل لذلك وانما انكرنا ان يعطف
بلفظ محتمل لما تقدم وان احتمل غيره ثم لا يريد به المعنى المتقدم
وهذا لا يجدونه في قوله فانصروا عليا صلوات الله عليه وشيعوه
فان قيل المثال الذي ذكرتموه لا يشبه خبر الغدير وانما يتم ممن قرر
على جماعة عبيد له مخصوص ثم عطف على هذا التقرير بقوله فعبدي حر ان
يريد غير العبد الاول لانه لو اراد غيره لم يكن في تقديم المتقدم
فائدة ولا الكلام الثاني تعلق بالاول والمتقدم خبر الغدير فائدة
صحيحة وان عطف عليها بما هو غير شيء منها بان يقول فانصروا عليا

اوافعلوا كذا وكذا من ضروب الافعال لانه امرهم بما يجب طاعته
فيه بعد ان قررهم على الطاعة ووجوبها وهذا لا يجدونه في المثال
الذي ذكرتموه قلنا يمكن ان يجعل في مقدمة المثال الذي اوردناه
فايدة وتعلقا بين المعطوف والمعطوف عليه فيقول لو ان رجلا
اقبل على جماعة فقال الستم تعرفون صديقي زيدا الذي اشتريت منه
عبدي فلانا يصفه باخص صفاته واشهدناكم على انفسنا بالمبايعة
ثم قال عقيب كلامه هذا فاشهدوا انني قد وهبت له عبدي لم يجز ان
يريد بلفظة عبدي الثانية الا ما اراد بلفظة عبدي الاولى وان
كان متى لم يرد ذلك يكون لمقدمته فايدة ولبعض كلامه تعلق ببعض
الاخر لانه غير ممتنع ان يريد بما يريد بما قدمه من ذكر العبد في الاول
تعريف الصديق به ويكون وجه التعلق بين الكلامين انكم اذا كنتم
قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا بكذا ولو صرح بما قدرناه حتى يقول
بعد المقدمة المذكورة فاشهدوا انني وهبت له عبدي فلانا
ويذكر غير من قدم ذكره من العبيد ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه
فثبت بهذه الجملة صحة ما عقدناه عليه الكلام وقد استوفينا
في الشافي الكلام على هذه النكت وذكرنا مثالا اخر وهو ان يقبل
مقبل على جماعة فيقول الستم تعرفون ضيعتي الفلانية ثم يقول
عاطفا على الكلام فاشهدوا ان ضيعتي وقف ومعلوم انا لا نفهم
من كلامه الا وقفه للضيعة المقدم ذكرها وان كان له ضياع كثيرة

وقد كان جايزا ان يصرح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة
الضيعة المعينة فاشهدوا ان ضيعتي التي تجاورها وقف فيصرح
بوقف غير ما سماه وعينه ويكون وجه التعلق بين الكلامين و
وفايدة المقدمة الاولى التجاور بين الضيعتين فقد ثبت انه ليس
كل ما يحسن التصريح به يجوز ان يراد مع اللفظ المحتمل فاما الذي
يدل على ان فايدة لفظة اولى يرجع الى معنى الامامة ووجوب الطاعة فهو
ظاهر استعمال اهل اللغة لانهم يقولون السلطان اولى بتدبير رعيته وتصرفهم
وولد الميت اولى بميراثه من كثير من اقاربه والمولى اولى بعبده والمراد
بجميع ذلك تملك التدبير والتصرف وفرض الطاعة ولا خلاف بين اهل
التفسير في قوله تعالى النبي اولى بالمومنين من انفسهم ان المراد به انه اولى بطاعتهم
وتدبير امورهم ومعلوم انه لا يكون اولى بتدبير الامة الا من كان اماما
لهم ومفترض الطاعة عليهم فان قيل لفظة اولى لا بد فيها من اضافة وشي
بعيد واضافتها الى انه اولى بتدبير امورهم كاضافتها الى انهم اولى بان
يوالوه ويعظموه ويحبوه فمن اين لكم ان المراد به اولى بطاعتهم وتدبير امورهم
على ما ادعيتموه دون الوجه الاخر قلنا الظاهر من اطلاق قولهم فلان
اولى لاختصاص بالتدبير والامر والنهي لا سيما اذا انضاف الى ذلك انه
اولى به من نفسه وان جاز ان يستعملوا هذه اللفظة مضافة الى شي مخصوص
فيقول بمحبته ونصرته ومع الاطلاق لا يفهم الا ما ذكرناه فان موضوع الكلام
يقتضي ان امير المومنين صلوات الله عليه اولى بنا فيما كان النبي ص اولى بنا

فيه واذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله اولى بنا في التدبير و
التصريف ووجوب الطاعة وجب بحكم العطف ومخرج الكلام ان يكون
امير المؤمنين ع اولى بنا في ذلك ويكون صلوات الله عليه بتقديمها
قدمه وترتيب ما رتبه يستغني عن ان نقول من كنت اولى به في كذا وكذا
فعلي صلوات الله عليه اولى به فيه كما انه صلى الله وسلامه عليه وآله
بتقديم ما قدمه استغنى عن ان يصرح في الكلام المعطوف به لفظة اولى
واقام مقامها لفظة مولى والذي يدل على ما ذكرناه ان القائل من
اهل العربية اذا قال فلان وفلان وذكر جماعة شركائي في متاع
وصفه وعينه ثم قال عاطفا على كلامه فمن كنت شريكه فزيد شريكه فانما قصد
ظاهر الكلام ان زيدا شريكه في المتاع الذي تقدم وصفه بعينه ومتى
اراد غير ذلك كان ملغزا معميا فان قيل فمن اين لكم عموم وجوب طاعته
في جميع الامور ولجميع الخلق قلنا جوابنا ان النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله
اوجب لامير المؤمنين ع ما هو واجب له بحكم موضوع الكلام فاذا عمت
طاعته ص جميع الامور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لامير المؤمنين ع
وايضا فكل من اوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير عم بذلك
كل الامور وجميع الخلق

طريقة اخرى في الاستدلال بخبر الغدير

اذا علمنا انه ص لا بد ان يريد معنى من المعاني التي يحتملها لفظة مولى في
العربية وابطلنا ما عدا الاولى بالطاعة والتدبير فثبت ما اردناه ومعلوم
بغير شبهة لم يرد المعتق ولا المعتق ولا الحليف والمالك والجار والصهر والامام

والخلف والامام في ذلك اظهر من ان يدل عليه ولا يجوز ان يريد ابن العم
لانه معلوم بالضرورة ولا فائدة في بيانه وجمع الناس له ولا يجوز ايضا
ان يريد الموالاة في الدين والنصرة فيه او ولاء العتق لانه معلوم من دينه
ص وجوب تولي امير المؤمنين ونصرتهم وقد ورد الكتاب بذلك وليس
يحسن ان يجمع الامة في تلك الحال على ذلك الوجه ويعلمهم ما هم مضطرون
الى علمه من دينه وكذلك ولاء العتق معلوم انه لبني العم قبل الشريعة وبعدها
وقول ابن الخطاب في الحال على ما شاعت به الرواية لامير المؤمنين ع
اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة يبطل ان يكون المراد ولاء العتق
فلم يبق من الاقسام الا انه اراد انك اولى بتدبير الامة وامرهم ونهيهم
ومن كان بهذه الصفة فهو الامام فان قيل ما انكرتم ان يكون المراد
ولاء العتق فلم يبق من الاقسام الا انه اراد انك اولى بتدبير الامة وامرهم
ونهيهم ومن كان بهذه الصفة فهو الامام فان قيل ما انكرتم ان يكون
المراد وجوب الموالاة على القطع على الظاهر والباطن على ما ذهب مخالفكم
وقالوا ان هذه منزلة جليلة تفوق الامامة قلنا اما هذا الطعن فلا يجوز
ان يتوجه على الطريقة الاولى التي بينا فيها ان المراد بلفظة مولى
في اللغة لايجاب الموالاة على الباطن لم يجز حمل اللفظة عليه كما لم يجز
حملها على ما عداه لما بيناه من ايجاب المطابقة بين معنى لفظة مولى ومعنى
المقدمة فاما اذا سئل هذا السؤال على طريقة التقسيم وهي الثانية فالجواب عنه
انه لا يجوز حمل لفظة مولى على ما لا يحتمله في اللغة ولا ذكر للقطع في اقسام

معاني هذه اللفظة والموالاة على القطع على الباطن لا يعرف اهل اللسان
ولا عدوه من اقسام هذه اللفظة وانما يعرفون الموالاة والنصرة على الظاهر
وكل من تولى نصرة غيره سموه مولى من غير اعتبار البواطن وانما يوالي المؤمنون
بعضهم بعضا على هذا الوجه والذي قال المخالف غير معروف ولا معهود
فان قيل لنا جوزوا ان يكون المراد بلفظة مولى على طريق التقسيم ما ذكرناه
لان هذا المعنى وان لم يكن من موجب اللغة ومقتضى وضع اللفظة فقد يجوز
ان يراد بهذه اللفظة موالاة مخصوصة قلنا الجواب الواضح عن هذه
الشبهة ان كل من جوز ان يكون معنى الامامة مرادا في الخبر لم يجز خلافه لان
من خالف الذاهبين الى النص لم يجوز ان يكون معنى الامامة مستفادا من الخبر
ومن جوز ذلك من الذاهبين الى النص قطع عليه وتجويز ذلك مع عدم القطع
عليه خارج عن اجماع الامة ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان حمل اللفظ
العربية على المعنى الذي وضع لها في العربية اولى من حملها على ما لم يوضع فيها
وهو كالزيادة والالحاق وقد عد القوم الاولى بالتدبير من اقسام لفظة
مولى ولم يفعلوا ذلك في الموالاة على الظاهر والباطن واما قول المخالف
ان هذه المنزلة تفوق الامامة فغلط لان الامامة تشتمل على الامرين
من حيث كان الامام عندنا لا بد من ان يكون معصوما ومما يبطل حمل
اللفظة في الخبر على الموالاة في الدين اما على القطع او على الظاهر ان النبي
صلوات الله وسلامه عليه وآله كذلك جعل امير المؤمنين صلوات الله
عليه مولى لنا كما انه ص كذلك ولم يقل من كان مولى لي فهو مولى لعلي

والمولى هو متولي النصرة لا من يتولى نصرته فلم يبق الا ان المراد ان يقال
من كنت اولى بان ينصرني فعلي اولى بان ينصره فحينئذ يعود الامر الى المراد
بلفظة مولى في الخبر الاولى ولا يكون احد اولى بان ينصره ويعينه
ويكون له المزية في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض من ذلك الا
من هو مفروض الطاعة كالنبي والامام فان قيل الخبر يقتضي ظاهره ايجاب
ما اوجب لامير المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير متراخ ولا متماد
لا سيما على ما قدمتموه من ان الكلام يقتضي الحاق ما وجب للنبي ص
من عموم الطاعة في الامور كلها والامامة ثابتة لامير المؤمنين صلوات الله
عليه وعموم الاحوال لعموم الامور للامة واذا لم يكن في الحال صلوات الله
عليه اماما يبطل حمل الخبر على الامامة واختص بما يجب له في الحال قلنا
اذا سلمتم ان ظاهر الخبر يقتضي اثبات فرض الطاعة والامامة في الحال جاز
ان يعدل عن الظاهر بالدليل القاطع ولما اجمعت الامة على انه لا امام مع
النبي ص عدلنا عن الظاهر في هذه الاحوال واوجبناها بعد وفاته ص
لانه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان
فرض الطاعة في الحال واجب لامير المؤمنين ع كما هو واجب للنبي ص لانه بعد
هذا الخبر خليفته له ص ومفروض الطاعة على امته ولا يجب ان يسمى اماما لان
هذا الاسم مختص بمن لا يد فوق يده ومن كان رئيسا غير مرؤوس الا ترى
ان امراء الامصار في ايام النبي ص يجب طاعتهم ولم يسموا ائمة للعلة التي
ذكرناها فان قيل على الوجه الاول اذا لم توجبوا الامامة في الحال

ولا معنا ها فجوزوا ان يكون واجبة له ص بهذا الخبر بعد عثمان قلنا انا
نفينا الامامة في الحال واخرجناها من عموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لمانع
معقول ليس بثابت بعد وفات النبي ص بلا فصل فيجب ان نثبتها بعد الوفاة
بغير فصل وايضا فان الاجماع يمنع من اثبات امامته ع بعد عثمن بالكلام لان
الامة بين قائلين فقائل يذهب الى ان امامته صلوات الله عليه بعد عثمن
تثبت بالاختيار وهم كل من عدا الشيعة وقائل يذهب الى ان امامته صلوات
الله عليه تثبت في تلك الحال بنص متقدم اوجب كونه اماما عقيب وفات
الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله فلا احد من الامة يوجب له ع
الامامة بعد عثمن بنص يختص بتلك الحال دليل اخر مما دل على نصه
صلوات الله وسلامه عليه وآله على امير المومنين صلوات الله عليه بالامامة
قوله ص انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فظاهر هذا
الكلام يقتضي ان له ع جميع منازل هرون من موسى الا ما اخرجه الاستثناء
من النبوة وكان معلوما في نفسه من اخوة النسب ومن المعلوم ان من منازل
هرون عليهما السلام انه كان خليفته في احوال غيبته على امته وانه لو بقي بعده
لخلفه عليهم فيجب ان يوجب هذا الخبر لنا امير المومنين ع بعد وفاة النبي ص
ان يكون هو الامام بعده والخليفة على امته فاما الذي يدل على صحة
هذا الخبر فهو جميع ما دللنا به على صحة خبر الغدير بعينه فلا معنى لاعادته
واما الذي يدل على ان هرون ع لو بقي بعد موسى ع لكان خليفته على امته
فهو انه قد ثبت خلافته له عليهم في حال حيوته فلو بقي الى حال الحيوة لم يجز

١٢٠ خروجه عن هذه المنزلة وتغير حاله فيها لانه يقتضي التنفير عنه ع و
لا بد من ان يجنب الله تعالى انبياءه صلوات الله عليهم كل ما يقتضي
التنفير ولا شبهة في اقتضاء ذلك لما ذكرناه لان خلافة هرون ع
لاخيه صلوات الله عليهما منزلة في الدين جليلة ورتبة فيه رفيعة تقتضي
تعظيما وتبجيلا وفي خروجه عنها لا محالة تنفير لا شبهة في حصوله فان
قيل اذا كان المانع من تغير حال هرون ع في خلافته لاخيه عليهما السلام
على امته بعد وفاته انما هو التنفير والتنفير انما يمنع منه ع من حيث كان
نبيا فهو من احكام النبوة واستثناء النبوة اخراج لها ولجميع احكامها قلنا
اكثر ما في النبوة ان يكون كالسبب في استمرار خلافة هرون ع لاخيه ع لو بقي
بعد وفاته وليس يمتنع ان يشارك في المؤثر فيه من ليس يشارك في المؤثر
الا ترى ان احدنا لو قال لوصيه اعط فلانا من مالي كذا وكذا في عين
على مبلغ بعينه وقال انه يستحق هذا المبلغ من ثمن مبيع ابتعته منه ثم قال
وانزل فلانا منزلته واجره فيما قلته مجراه فان ذلك يجب له على من قيمة
متلف وارش جناية وذكر وجها يخالف الاول لوجب على الوصي ان يسوي
بينهما في العطية ولا يخالف بينهما فيها من حيث اختلف جهة استحقاقهما وهذا
يوجب لامير المومنين صلوات الله عليه الخلافة للنبي صلوات الله وسلامه
عليه وآله بعد وفاته كما كان يجب لهرون ع مما يرجع الى النبوة من تجنب التنفير
وليس انا نمتنع ان نرتب الدليل في الاصل على وجه اخر فنقول قد ثبت
كون هرون ع مفترض الطاعة على امة موسى ع لشركته له في النبوة لو

لم يثبت استخلافه له في حيوته ووجوب طاعتهم له من هذه الجملة و
لو بقي بعده لاستمر وجوب طاعته عليهم لا محالة لانه لا يجوز خروجه
عن النبوة وهو حي واذا اوجب النبي ص لامير المؤمنين ع منازل هرون من
موسى صلوات الله عليهما وهذه المنزلة من جملتها ولا اعتبار بخروجها
لمكان النبوة في هرون ع لانا قد بينا ان اختلاف اسباب المنازل لا
يؤثر في هذا الباب وليس فرض الطاعة مما لا يجب الا لنبي ص فيكون نفي
النبوة نفيا لهذا الحكم بل قد يشارك النبي ص في فرض الطاعة من ليس بنبي كالامام
والامير واذا انفصلت هذه المنزلة من النبوة جاز حصولها لمن جعل له مثل
منازل هرون من موسى عليهما السلام وان لم يكن مشاركا له في سببها واذا انتهينا
على هذه الطريقة التي اسلفناها ان يكون امير المؤمنين ع مفترض الطاعة
على الامة في حال حيوة النبي ص كما كان هرون ع كذلك في حيوة موسى صلوات
الله على نبينا وعليه فجوابنا لو خلينا وظاهر الكلام لاوجبناه غير ان
الامة مجمعة على انه صلوات الله وسلامه عليه وآله لم يكن مشاركا للنبي في
فرض الطاعة على الامة في جميع احوال حيوته حسبما كان عليه هرون ع في حيوة
موسى ع ومن جعل له ع فرض الطاعة في حيوة الرسول ص جعل ذلك بعد
الاستخلاف في احوال الغيبة فان قيل ظاهر قوله ص انت مني بمنزلة هرون
من موسى يقتضي كون المنازل مستفادة من موسى ع ولاجله لان معنى الاضافة فيه
وفرض الطاعة لاجل النبوة غير متعلق بموسى ع فلا يجب ما ذكرتموه قلنا
هذا السؤال لا يلزم على طريقتنا الاولى التي بيناها على الاستخلاف

١٧١ لهرون ع واوجبنا استمرار الخلافة له بعد الوفاة لو بقي اليها وانما
يجب ان نبين الجواب عن السؤال على الطريقة الثانية فنقول ليس القول
بمعنى ان يكون المنازل من موسى ع وانه سبب فيها وانما يجري مجرى قول
احدنا فلان مني بمنزلة ابي واخي وقد علمنا ان ذلك لا يقتضي كون الابوة
والاخوة به من جهته وانما المعنى ان محلك عندي وحالك معي في الاختصاص
والاكرام لمحل ابي وحال اخي ولهذا يقولون هذا القول في الجمادات
وما لا سبب يكون من جهته فيقولون منزلة دار زيد من دار عمرو بمنزلة
دارها لك من دار بكر ومنزلة بعض اعضاء الانسان منه كمنزلة عضو
اخر وانما يقصدون تشابه الاحوال وتقاربها ولولا ما ذكرناه لما
حسن استثناء النبوة من جملة المنازل ومعلوم ان النبوة لم تكن لهرون
ع من جهة موسى ع فان قيل فمن اين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل وانتم
لا تقولون بالعموم قلنا عن هذا السؤال جوابان احدهما ان دخول الاستثناء
في اللفظ يدل على ثبوت ما عداه ولم يستثن الا النبوة لان الحكيم الذي يريد البيان
والافهام اذا ذكر جملة مشتملة على اشياء كثيرة ثم استثنى بعضها دل
استثناؤه على انه مريد لما بقي لانه لو لم يرده لاستثناه فكان الاستثناء
قرينة تدل على شمول الكلام الكل ما لم يستثنه الاستثناء والجواب
الاخر ان كل من ذهب الى ان الخبر يتعدى المنزلة الواحدة يحمله
على عموم المنازل كلها الا ما اخرجه الدليل على اختلاف منهم في
تفصيل المنازل وعددها لان الامة من قصر الخبر على منزلة واحدة

لاجل السبب الذي يدعي خروج الخبر عليه او غيره واذا فسد قول من قصر
الخبر على المنزلة الواحدة لما بيناه وجب عمومه لجميع المنازل
بالاجماع الذي اشرنا اليه والذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة
واحدة لاجل السبب الذي يدعى من ارجاف المنافقين بانه ص خلفه
بالمدينة اطراحا له وجوه منها ان اكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر
له وليس يجب مع المطابقة نفي التعدي ومنها ان السبب الذي يدعى غير
معلوم وانما وردت منزلة واحدة اما ابطال ارجاف المنافقين
او الاستخلاف في غيبة السفر على ما ادعى لفتح الاستثناء ولان دخول
الاستثناء يشعر بتناول الكلام لجملة حتى يصح ان يخرج بعضها ولفظ
منزلة في الخبر غير مقتضي لمنزلة واحدة بل هو اشارة الى جنس المنازل ولولا له
الاستثناء الذي ذكرناه ولان العادة جارية بان يقول القائل منزلة
فلان مني بمنزلة فلان وان اشار الى منازل كثيرة العدد ولا يكادون
يقولون منازل فلان مني كمنازل فلان لانهم ارادوا الجنس واعتقدوا
ان ذا المنازل الكثيرة قد حصلت له بمجموعها كالمنزلة الواحدة وفي الجملة
المتفرعة على غيرها فان قيل ما هو مقدر غير واقع من خلافة هرون ع
لاخيه ع بعد وفاته لو بقي اليها لا يوصف بانه منزلة وانما يوصف
بذلك ما هو ثابت حاصل ولو جاز وصف ذلك على التقدير بانه
منزلة لجاز ان تسمى صلوة سادسة لو تعبدنا الله تعالى بها تقديرا من شرعها
قلنا قد تعلق صاحب الكتاب المغني بهذه الشبهة ونقضناها في غيرها

١٧٢ عليه في كتابنا الشافي واستقصينا في افسادها الى ابعد الغايات وفي الجملة لا يمتنع
وصف المقدر بانه منزلة اذا كان له سبب استحقاق ووجوب حاصلا ثابتا
لان الدين المشروط المتوقع حلوله يوصف بانه حق ودين كما يوصف بذلك
الدين الحاضر الثابت في الحال ولو ان قائلا قال فلان مني بمنزلة زيد من عمرو
في جميع احواله ثم علمنا ان زيدا قد بلغ من الاختصاص بعمرو والمكانة عنده
الى غاية لا يسأله معها شيئا من امواله الا اجابه اليه لم يكن لمن شبه
حاله بحاله وقد سأل صاحبه درهما ان يمنعه منه ويعتذر بان هذا
مقدر وليس بثابت بل يوجب عليه كل من فهم كلامه عطية الدرهم لسبق
العلم بان من شبه حاله بحاله لو سأل درهما لاعطيه والصلوة السادسة
لا توصف الان بانها شرع لانه لم يثبت لها سبب استحقاق ولا وجوب بل
سبب وجوبها مقدر كما انها في نفسها مقدرة وليس كذلك ما ذكرناه ولو
قال صلوات الله وسلامه عليه وآله صلوا بعد سنة صلوة سادسة لوجب ان
توصف بانها من الشرع الان وان كان وقوعها منتظرا على انا لو سلمنا تبرعا
ان المقدر لا يوصف بانه منزلة لتم كلامنا من دونه لان استحقاق هرون ع
لخلافة اخيه صلوات الله عليه بعد وفاته ثابت في حال حيوته ويجب وصفه
بانه منزلة لثبوته وحصوله وذلك كاف لنا فيما قصدناه وان تركنا المضايقة
في وصف الخلافة بعد الوفاة بانها منزلة على التقدير والتصرف في الخلافة
غير استحقاق الخلافة وقد يثبت احد الامرين مع انتفاء الاخر كالوصية التي
يجب بعقدها استحقاق التصرف بعد الوفاة ولا استحقاق في الحال ثابت

يصح وصفه بانه منزلة وان كان التصرف متاخرا فان قيل اذا عددتم المنازل
منزلة فانفصلوا من الزامكم ان يكون هذا الخبر دالا على نفي الامامة عن امير
المومنين ع لان من المعلوم ان هرون ع لم يخلف موسى ع بعد وفاته واذا
كانت منزلة هرون قد جعلت لامير المومنين ع فيجب ان لا يكون اماما بعده
قلنا هرون ع وان لم يبق بعد موسى ع فقد دللنا على انه لو بقي لخلفه في امته وان
هذه منزلة تعد من جملة منازله بانه منزلة واذا جعل مثل هذه المنزلة
لامير المومنين ع وبقي بعد النبي ص فواجب ان يكون اماما بعده وخليفته له
في امته ولا يخرجه من وجوب ذلك له ان هرون لم يثبت له بعد وفاة موسى ع
هذه الحال لانه لم يبق اليها وجرى ذلك مجرى ان يقول احدنا لوكيله
اعط زيدا في كل شهر اذا جاءك فيه دينارا واجري في ذلك عمرا مجراه فلو
قدرنا ان زيدا لم يحضر الى الوكيل المامور بعطيته فلم ياخذ الدينار وحضر
عمرو وطالب الدينار لم يكن للوكيل منعه ولا الاعتذار بان زيدا المشبهة حالك
بحاله ما حضر ولا اخذ الدينار بل تلزمه العطية عند كل عاقل لان كل واحد
منهما يجب ان يعطى اذا طالب ولا يمنع الحاضر المطالب لاجل تاخر الاخر
عن الحضور وبعد فان النفي وما يجري مجراه لا يصح وصفه بانه منزلة وان
صح وصف ماله سبب استحقاق ثابت بذلك وان كان مقدرا الا انه لا يصح
فيمن قال فلان من فلان ان يحمل ذلك على انه ليس باخيه ولا شريكه ولا وصيه
ولا على ما جرى مجراه ذلك من النفي فان قيل لو اراد ايجاب الامامة بعده
لقال انت مني بمنزلة يوشع بن نون من موسى ع لانه كان الامام بعده قلنا

١٧٢ هذا اقتراح في الادلة واذا كنا قد دللنا على ايجاب الخبر باللفظ الذي
على النص بالامامة بعده فليس لاحد ان يعترض في العدول عن دليل الى
مثله وايضا فان النبي ص قصد الى امرين في امير المومنين ع احدهما استخلافه
اياه في حيوته والاخر ايجاب الامامة له بعد وفاته فيجب ان يشبهه بمن له
المنزلتان وهو هرون ع دون يوشع بن نون المختص باحد المنزلتين و
ايضا فان هرون ع كان له مع الخلافة في حيوة اخيه واستحقاقه مثل ذلك
بعد وفاته الفضل العظيم على قوم موسى ع والتقدم على جميعهم و
لم تكن هذه المنزلة ليوشع واذا اراد النبي ص ايجاب هذه المنازل لامير المومنين
عليه السلم شبهه بهرون دون يوشع وايضا فان خلافة هرون لموسى
عليهما السلم نطق بها القران وظهرت في جميع المسلمين وليس كذلك خلافة
يوشع له بعد وفاته فاراد النبي ص ايجاب الخلافة له ع على الوجه الاوضح
الاظهر طريقة اخرى بالخبر على النص قد ثبت بلا شبهة ان هرون كان
خليفة لاخيه موسى عليهما السلم في حيوته على قومه ومفترض الطاعة على
جميعهم وان هذه منزلة له صحيحة ثابتة واذا راينا النبي ص قد استثنى ما
لم يرده من المنازل وهي منزلة النبوة بعده دل هذا الاستثناء على ان
ما لم يتناوله الاستثناء حاصل لامير المومنين ع بعد النبي ص واذا ثبت
الخلافة التي كانت لهرون في الحيوة لامير المومنين ع بعد وفات النبي ص فقد
ثبت الامامة بالنص وانما اوجبنا في الاستثناء ما ذكرناه لان من حق الاستثناء
ان يطابق المستثنى منه ولا يخرج من الكلام الا ما لو لم يستثن لدخل في الجملة الاولى

دخول الاحتمال يبين ذلك ان القايل اذا قال ضربت غلماني الا زيدا
في الدار والا زيدا فاني لم اضربه في الدار يدل ظاهره على ان ضربت غلمانه
وقع في الدار ولولم يكن الضرب وقع في الدار لكان ذكر الدار في الاستثناء
كذكر كل ما لا اشتمل عليه الجملة الاولى من بهيمة وغيرها واذا كانت المطابقة
بين الاستثناء والمستثنى منه معتبرة وجب ان يقدر في الخبر ما لا بد من تقدير
ليطابق الاستثناء للمستثنى منه فنقول انه صلوات الله وسلامه عليه وآله
اراد انت مني بعدي بمنزلة هرون من موسى في حيوته الا انه لا نبي
بعدي واستغنى بيراد لفظة بعدي في الجملة الاولى لدلالة ورودها
في الاستثناء على ارادتها وقصد الكلام وجرى ذلك مجرى المثال الذي
ذكرناه لانه لا فرق بين ان يكون نقول ضربت غلماني الا زيدا في الدار
وبين ان نقول ضربت غلماني في الدار الا زيدا في دلالة الكلام على ان الضرب
وقع في الدار وان كان تارة يدل على ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنى منها
وتارة يدل على ذكر الدار في لفظ الاستثناء وعلى هذه الطريقة لم يقصد
النبي صلى الى جعل مثل منازل هرون من موسى عليهما السلام في اوقاتها لامير المؤمنين
صلوات الله عليه وانما جعل له صلى في حال مخصوصة ما كان لهرون في حال
اخرى وليس ذلك بمنكر لانه صلى لو صرح بذلك لكان الكلام صحيحا غير
متناقض فان قيل من اين لكم لفظة بعدي اريد بها حال الوفاة و
ما تنكرون ان يكون المراد بها بعد نبوتي قلنا قد اجاب اصحابنا عن ذلك
بان هذه اللفظة اذا وقعت هذا الموقع لم يفهم منها الا حال الوفاة

واجروها مجرى قول القايل انت وصيي بعدي وهذا المال للفقراء
بعدي والجواب المعتمد عن هذه الشبهة انا اذا سلمنا ان المراد بها
بعد نبوتي فقد تم ما قصدناه لان احوال الحيوة واحوال الوفاة و
الى قيام الساعة يتحقق للوصف بانه بعد نبوته صلى فيجب ان يكون امير المؤمنين
عليه السلام اماما في جميع هذه الاحوال لموجب مطابقة الاستثناء
للمستثنى منه الا ما خصه دليل قاطع فاذا قيل لنا فيجب الا يكون
هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال قلنا جوابنا اما من قطع
على ان لفظة بعدي متناولة لحال الوفاة خاصة فانه يقول اما يدل
هذا الخبر الا على النص بالامامة بعد الوفاة وان كان من يستحق هذه
المنزلة لا بد من ان يكون في الحال على ما هو من الفضل والعصمة ولم يقتضي
ذلك ظاهر الخبر واما من جعل لفظة بعدي على عموم احوال الحيوة
والوفاة فيما يتحقق الوصف بانه بعد النبوة فانه يذهب الى ان الخبر
موجب لاثبات كل المنازل الا ما يتناوله الاستثناء في جميع الاحوال
التي هي بعد النبوة من حيوة ووفاة وموجب انه صلوات الله وسلامه
عليه امام في جميع هذه الاحوال الا ما قام عليه دليل فيخرج منها
دليل اخر على النص والذي يدل على ذلك ما نقله الشيعة وتواتر
به خلفا عن سلف من ان النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله نص
على امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة واستخلفه على الامة وقال
تارة هذا خليفتي من بعدي واخرى سلموا عليه بامرة المؤمنين وما

جرى مجرى ذلك من الفاظ النص الصريح الذي يسميه جليا وقد علمنا
ان الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدق حاصلة فيهم بل في اهل بلد
واحد من بلدانهم فانهم قد بلغوا في الكثرة الى حد لا يجوز معه ان يتفق منهم
الكذب عن خبر واحد ولا ان يتواطوا على الكذب عنه لان كثرتهم تحيل
ذلك ولانهم لو تواطوا مع بعد الديار بالمكاتبات والمراسلات لظهر ذلك
وعرف وما خفي لا سيما مع تتبع اعدائهم لهم وتفتيش عن احوالهم وطلبهم لمعايبهم
واما دخول الشبهة واللبس فمامون فيما خبروا عنه ومعلوم مع ارتفاع
الشبهة عما خبروا عنه لانهم خبروا عن امر يدرك مسموع وانما يدخل الشبهة فيما
طريقه الاستدلال وهم عارفون بالقايل بعينه والقول فيه بعينه و
مميزون لهما وكل اسباب دخول الشبهة زايلة والذي يدل على ان سلف
الشيعة في نقل هذا النص كخلفهم ان نقل هذا الخبر لو حدث بعد فقد و
قوي بعد ضعف وذكر الاحتجاج به بعد ان لم يكن مذكورا لظهر ذلك
ذلك بمقتضى العادة وعرف ولما خفي مع المخالطة والملابسة والتتبع
الشديد من الاعداء لعثراتهم وهفواتهم كما عرفت بحكم العادات كل
مقالة حديثة وديانة نشأت وسبب حدوث ذلك والسبب في ظهوره
من رجال اهل تلك المقالة حتى عين عليهم باسمائهم وصفاتهم وكل
هذا مفقود في نقل الشيعة للنص وما يدعيه مخالفوهم من ان الاحتجاج
بالنص الجلي اول من انشاه واحدث الاحتجاج به ابن الراوندي لانه
لانه ظن وتمن بغير برهان وقد وجدنا الاحتجاج بهذا النص

النص

١٧٥ في كتب الشيعة المتقدم بزمان طويل لابن الراوندي كابن هيثم وغيره
من شيوخهم وبعد فلو كان ابن الراوندي هو المبتدي بذلك العلم ضرورة
هذا من حاله كما علم ابتداء ابن كلاب بمقالته والخوارج بمذاهبهم
وكل فرقة ناشية حادثة فان قيل لو كان خبر هذا النص حقا لوقع
العلم الضروري لوجوب فيما نقله الجماعات الكثيرة او قيل من غير ذكر
ذكر الضرورة لوجب ان يكون العلم به كالعلم بالهجرة وبدر وحنين
والبلدان وما جرى مجرى ذلك قلنا اما الاخبار فقد بينا عند كلامنا
في الاخبار من هذا الكتاب انه لا دليل يقطع به على ان العلم الحاصل
عندها ضروري بل يجوز في العلم بالبلدان وما اشبهها ان يكون مكتسبا
كما يجوز ان يكون ضروريا وبينا ان في الاخبار ما يقطع على ان العلم به
عن اكتساب لا ضرورة كالخبر عن معجزات النبي صـ سوى القران وخبر
النص الجلي ما يقطع على ان العلم به عن اكتساب واذا كان طريق العلم
بصحة الخبر الوارد بالنص الجلي هو الاستدلال فالسبب في ارتفاع علم
المخالف به انه لم يستدل على صحته ودخلت عليه شبهة في طريقه
ولا يجب في ارتفاع العلم فيما طريق العلم به الاستدلال وانما يجب من
ذلك في علم الاضطرار غير انا اذا كنا نجوز ان يكون العلم بالبلدان
وما اشبهها من الحوادث ضروريا يفعل الله تعالى بمجرى العادة ومن شان
العلم الذي يفعل بالعادة عند اخبار جماعة ان يفعل مثله عند اخبار
كل من جرى مجراهم والا ادى ذلك الى التشكك في بلدان زايدة على ما عرفناه

وحوادث غير ما علمناه فان قيل لنا فما الذي اقتضى ارتفاع العلم الضروري بالنص
وانتم تجيزون ان يكون في بعض الاخبار ما يعلم ضرورة والجواب عن ذلك
ما تقدمت اشارتنا اليه في باب الكلام في الاخبار انه غير ممتنع ان يكون
الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم الضروري عند خبر الجماعات
متى خلوا من تكذيب للخبر ورد له واعتقاد لبطلانه ونزاع فيه
ومتى جرى شيء مما ذكرناه لم يفعل العلم الضروري وهذا غير منكر في امر
موقوف على اختيار مختار وان يعتبر فيه من الشروط ما تقتضيه المصلحة
وليس بامر موجب فيراعى وقوع موجبه على كل حال فان كان العلم بالبلدان
ضروريا فالسبب في ان لم يجر العلم بهذا النص الجلي مجراه ما ذكرناه
وليس لاحد ان يقول فيما ذكرناه بان هذه الطريقة تقتضي ارتفاع
العلم الضروري بالبلدان وما اشبهها لان السمنية يكذب بذلك
وتدفعه وذلك انا ما عرفنا سمنيا ولا رأينا قط ولا ناظرنا ولا
من كان قبلنا بالمدد الطوال منتسبا الى هذا المذهب وانما ذكرت
هذه المقالة في كتب المقالات والاشبه والاولى ان هؤلاء القوم خالفوا
في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الاخبار وادعوا انه ظن وليس
بعلم يقين كما قلناه في سوفسطائية ثم نقلت هذا الكلام عليهم فنقول
اذا اجريتم العلم بهذا النص اذا كان حقا مجرى العلم بالبلدان والحوادث
العظام فمن شأن كل شيء علم وقوعه اذا وقع هذا العلم الجلي الذي وصفناه
ان يعلم انتفاؤه اذا انتفى على هذا الوجه من الظهور والوضوح

فما بالنا لا نعلم نحن وانتم ان النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله
لم ينص على امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة كما نعلم انه لم ينص
على ابي هريرة بالامامة وانه لم ينص على قبلة تخالف الكعبة وصوم
شهر غير شهر رمضان وكيف لم يعم العلم بنفي النص الذي تدعيه الامامية
جميع من عمه بنفي الامور التي عددناها وكيف لم يكن علمكم بعد تخالفنا
في النص بان هذا النص لم يكن كعلمكم بنفي النص على قبلة اخرى وصوم شهر
رمضان آخر في الجلاء والظهور واذا جاز ان يقتصر النص على المورد فتعلم
انتفاؤه عن بعضها قوم دون آخرين ولا احد من الظهور دون حد جاز
ايضا ان يقع النص على امرين فيتم العلم باحدهما وان لم يتم العلم بالآخر
ويظهر العلم باحدهما وان لم يظهر العلم بالآخر واذا جعلتم مخالفة العلم بانتفاء النص
على امير المؤمنين عليه السلام لعمومه ما ذكرناه دليلا على بطلانه وقلتم لو كان
حقا لساوى العلم بسائر ما وقع عليه النص فافصلوا بينكم وبين من جعل
كون ما يدعى من العلم بانتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام مخالفا للعلم
بانتفاء جميع ما عددناه دليلا على صحة النص وقال لو كان باطلا لساوى
العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى النص عنه وليس بعد هذا الكلام
الا ان يرتكبوا القول بانهم يعلمون ضرورة انتفاء النص على امير المؤمنين
كما يعلمون انتفاءه عن ابي هريرة وكما يعلمون انتفاء قبلة اخرى وحوادث
عظام غير معروفة قيل لهم بمثل ذلك ولا يحسن خلافهم فيه كما لم يحسن
خلافنا فيما ادعوا انه ضرورة او يفرقوا بين الامرين فليس يفزعون الى

ما ادعيناه او ما يقاربه ان يساويه في ظهوره وانتشاره في نقله ومساواته العلم
بالنص لغيره من نظيره فان قيل اخبرونا عن علم مخالفيكم من اصحاب الامامة
على امير المؤمنين ع ومن يقول بالبكرية المدعية على النص بالامامة على ابي بكر
او العباسية التي تدعي النص على العباس [illegible] قلنا الفرق بيننا وبين
البكرية في ادعاء النص على ابي بكر من وجوه اولها ان البكرية لا تبلغ
في الكثرة والعدد اهل بلد واحد من البلدان التي تضم القائلين بالنص
على امير المؤمنين ع بل لا يبلغون اهل محلة واحدة من محالهم و
سوق من اسواقهم وما رأينا في اعمارنا من اهل هذه المقالة احدا وانما
حكيت مقالة البكرية في المقالات كما ذكر كل شاذ ومنقطع من اهل هذا
المذهب وقد تقدم الاجماع لابتداء هذه المقالة وتأخر ايضا عنها
فكيف يعارض بهذه الصفة قوما قد طبقوا الشرق والغرب والبر والبحر
والسهل والجبل ولم تخل بلدة ولا قرية من ذاهب الى هذا المذهب وفي
جملة البلدان اعمالا كثيرة يغلب عليها اهل هذا المذهب حتى لا يوجد
فيها مخالف لهم الا الشاذ النادر فالمساواة بين الامامية والبكرية
مكابرة ظاهرة وثانيها انا قد بينا ان جميع الذاهبين الى النص على امير المؤمنين
وان غمضنا عن اصحابنا للعلم بذلك بالالفاظ التي تقتضي التصريح بالنص
والاستخلاف والالفاظ التي توجب ذلك وان كان فيها قليل الاحتمال
منهم من الاشتراك والاحتمال كخبر الغدير وتبوك وما يجد البكرية شيئا
مما عمه [illegible] الامامة منظاهرة ولا خفيا [illegible] ومن [illegible] الاخبار [illegible]

والشيء الذي يحكى عنهم التعلق بأخبار واحاد ضعيفة غير سليمة من الطعن
والقدح ولو كان فيها صريح الاستخلاف لكان لا تعويل على مثلها
مع انه لا طريق الى العلم بها ثم هذه الاخبار والروايات لهم ومعها
لكان لا شبهة فيها المدعى الامامة لانهم تعلقوا ايضا بتقديمه ايام في
الصلاة ومما يروونه من قوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
من بعد [illegible] سنة وقد بينا في الكتاب الشافي وغيره من كتبنا
ان شيئا من ذلك لا يقتضي امامة ولا استخلافا وانما بعد [illegible] من
النص بالامامة وثالثها انه ما ظهر من اقوال ابي بكر تدل على انه غير منصوص
عليه فمن ذلك احتجاجه على الانصار في السقيفة لما قالوا منا امير ومنكم امير
بما رواه عن النبي ص الائمة من قريش فلو كان منصوصا عليه بالامامة
لاحتج بالنص دون غيره وليس لاحد ان يقول الاحتجاج بان اصحاب
الامامة من قريش اولى من الاحتجاج بالنص على ابي بكر لان النص
لا يمنع طمع الانصار وغيرهم ممن ليس من قريش في الامامة مستقبلا وما احتج
به يحسم الطمع من غير قريش في الامامة وذلك انه كان في وسعه
من ذكر اصحاب الامامة اطماعا في الامامة لمن لا يستحقها فهو [illegible]
ايضا من ذكر النص عليه يمنع اطماع غيره من قريش في الامامة لا يستحقها
واذا كان في الاقتصار على كل واحد من الامرين الخلل فقد كان
يجب ان يجمع بينهما ليستوفي الغرضين كليهما فلما لم يفعل له من ذلك و
[illegible] امير المؤمنين [illegible] في العدد [illegible] الاحتجاج بالنص [illegible]

لان امير المومنين ع ما حضر قبل كل شي في السقيفه ولا احتج مع القوم
ولا ناظر في الامامة ولا توطر ولا خاصم فيها ولا خوضهم وكل ذلك
كان من ابي بكر فالا احتج بالنافع دون ما ليس بنافع فاذا قيل لنا فما
السبب في انه ع لم يحضر السقيفه ويحاج القوم وينازعهم فسنذكر من الجملة
في ذلك ما لا يمكن ذكره في ابي بكر ومن اقواله وافعاله الدالة على عدم
النص قوله يوم السقيفه مشيرا الى عمر وابي عبيدة بايعوا اي الرجلين
شئتم وقوله بجماعة المسلمين اقيلوني وكيف يستقيل من الامامة من استحقها
بنص الرسول صلى الله عليه لا من جهة اختيار الامة وقوله وقد حضرته الوفاة وددت
اني كنت سألت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله وذكرها
وقوع اقوال من غيره تدل على فقد النص عليه منها قول عمر لما حضرته الوفاة
ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك
من هو خير مني يعني النبي ص وقوله ايضا لابي عبيدة امدد يدك لابايعك
حتى امتنع من ذلك ابو عبيدة وقال ما لك في الاسلام فهة غيرها و
خامسها ان النص بالامامة على ابي بكر لو كان حقا لوقع العلم به والاشاعة
لنقله وروايته الى حد العلم بكل امر ظاهر وجرى في العلم به مجرى نص ابي بكر
على عمر ونص عمر على اهل الشورى ونظاير ذلك من الامور الظاهرة الفاشية
التي لا يجحدها عاقل ولا يشك فيها محصل وانما قلنا ذلك لان اسباب
الظهور كلها قائمة في هذا النص والموانع التي تذكرها الشيعة من ظهور
النص على امير المومنين ع منتفية فلا وجه لقصوره في الظهور ووقوع



العلم به عن ساير ما عددناه وسادسها ان الامة مجتمعة على فقد
الطريق الى عصمة ابي بكر وقد بينا فيما سلف ان الامام لا بد من كونه
مقطوعا على عصمته معلوما ان شيئا من القبايح لا يجوز ان يقع منه
ومن ليس على الصفة الواجبة للامام لا يجوز ان ينص النبي ص بالامامة
عليه واما الفرق بين الامامية في قولها بالنص على امير المومنين ع
وبين العباسية الذاهبة الى ان النبي ص نص على العباس رض بالامامة
على وجوه اولها ان العباسية فرقة شاذة منقرضة ما راينا في مدة
اعمارنا منهم عالما بل ولا احدا ولولا ان الجاحظ نصر هذه المقالة لرويدها
لما عرفت والمضاهاة في كثرة العدد والتواتر بالخبر بينها وبين الامامية
مكابرة ظاهرة فان الاجماع متقدم لهذه الفرقة ومتاخر عنها وثانيها انا
قد بينا وجه دلالة ما تعتمده الشيعة على النص وان من جملته ما هو صريح
او ما هو كالصريح الذي لا يحتمل سواه وما يحكى عن العباسية في النص
على حجاجهم لا اخبار احاد لا يثبت بمثلها ولو يثبت ما كانت بينها و
بين النص نسبة مثل قوله ص ردوا على ابي ومثل ما روي من تشفيعه ص
اياه في مجاشع بن مسعود السلمي وقد التمس البيعة على الهجرة بعد ان قال ص
لا هجرة بعد الفتح فاجابه ص الى شفاعته ومثل ما يدعونه من سبقه الناس
الى الصلوة على الرسول ص عند وفاته وتعلقهم بحديث الميراث وحديث اللدود
وما اشبه ذلك مما لا ظاهر فيه النص بالامامة ولا باطن ولا صريح ولا
فحوى وانما يدل على التفضيل والتقديم شبهتهم الكبرى ان العم وارث له

وانه وراثة المقام كما يستحق وراثة المال وفساد ذلك ظاهر وان المقام
لا يورث ولا هو من جملة الاموال الموروثة وعند اكثر الامة ان النبي
صـ غير موروث المال ومن جعله موروث المال ذهب الى ان بنته و
ازواجه هم المستحقون لذلك دون العم وثالثها قول العباس رضـ
لامير المومنين عـ امدد يدك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن
عمه فلا يختلف عليك اثنان ولو كان منصوصا عليه بالامامة لما
قال هذا ولا تعرض له ورابعها ان العقل قد دل على ان الامام
لا بد من ان يكون مقطوعا على عصمته واجمعت الامة على ان العباس
رضـ لم يكن بهذه الصفة فان قيل كيف يجوز ان يكون النص على
امير المومنين صلوات الله عليه بالامامة حقا وقد وقع ولا يكون
ظاهرا او يكتم ذلك ولا ينقله معظم الامة واكثرها وجمهورها
والكتمان لا يجوز على مثل هولاء بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم
ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم ان ينقلوا الكذب والباطل
مع الكثرة العظيمة قلنا لا يجب ان يبني مخالفونا اصولهم اذا انتهوا
الى الكلام في الامامة ولا خلاف بينهم في ان الجماعات الكثيرة يجوز
عليه الكتمان لما نعلمه اما لشبهة او لمواطاة او ما يقوم مقامها
من رغبة او رهبة لان ذلك كالسبب الجامع لها وانما لا يجوز الكتمان
عليها اذا لم يجمعها عليه جامع فالجمع لكتمان النص مع الدواعي
الى كتمانه من رغبة ورهبة ودولة ورياسة وعداوة ومنافسة

وشبهة ايضا وكل شيء مما ذكرناه معلوم حصوله اذا فرضنا وقوع
النص فانا لا نتكلم في سبب كتمانه الا وقد فرضنا وقوعه وظهوره و
اما الشبهة فليس يمتنع دخولها على بعض الكاتمين لان المستضعفين من
الامة الذين لا يتمكنون من البحث اذا راوا الاعلام صدورهم ووجوههم
وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الامر عليهم وظنوا انهم ما تركوا
ذلك الا لسبب يقتضيه الدين فقلدوهم في العدول عن نقله فاذا
قيل لنا الكتمان وان جاز على الجماعات لاسباب تجمع على ذلك من
مواطاة او رغبة او رهبة فلا بد من ظهور هذه الاسباب كلها
لا سيما على مرور الايام قلنا قد بينا في كتاب الشافي ان في اسباب
الكتمان ما لا بد على مقتضى العادة من ظهوره كالمواطاة المترددة بين
الجماعات او اكراه السلطان على الكتمان وترك النقل وان فيها ما لا يجب
فيه هذا الظهور كالشبهة والعداوة والحسد والمنافسة الخافية وفي الجملة
الاسباب التي يجوز ان يختص ولا يعم ويختلف في كل واحد من الجماعة حتى
يكون الداعي اليه في كل واحد يخالف داعي غيره من الجماعة واطلاق
وجوب الظهور غير واجب على ان السبب في الكتمان الذي قلنا يجب ظهوره
وليس بواجب ان يعلم لا محالة كونه سببا وانما قلنا ذلك لئلا يقال
لنا اذا قلتم ان السبب في كتمان من كتم النص الذي تفرد ثم نقله من الخلق
الكثير الذين لم يروه وهو اعتقاد الرياسات المخالفات الموجبة ما
يتصل بذلك من منافسة ومعاداة للمنصوص عليه فيجب ان يعلم كون ذلك

كله اسبابا للكتمان للمنصوص عليه لان العلم بالسبب وان وجب فليس يجب العلم
بكونه سببا لكل من علمه على الجملة وكيف يعلم هذا اسبابا للكتمان من لا يعلم وقوع
الكتمان ودخلت عليه شبهة في انه لم يكن وقد بينا في كتابنا الشافي انه لا يلزمنا
على ما نقوله في كتمان كثير من الامة للنص ان يكون القران قد عورض وكتم
ذلك حتى لم ينقله احد وتطاير بذلك وامثاله وقلنا هناك ان النص
وان كتمه قوم كثير فقد نقله خلق كثير ولا يشبه ذلك ما لم ينقله احد
وما نقوله في شيء من معارضة القران وما اشبهها وبينا ان العادة
لم تجر بان يكتم جميع الامة شيئا ظاهرا حتى لا يرويه منهم احد وان جاز ان يكتمه
قوم لداع يدعوهم ويرويه اخرون لداع يخصهم فان قيل لو كان النص حقا لما بايع
امير المومنين ع ابا بكر ومن كان بعده بالامامة ولا امسك عن طلب
حقه ومنازعة القوم فيه ولا دخل في الشورى ولا اخذ عطاءه من تحت
ايديهم ولا افتاهم في الاحكام مبتديا او مستفتيا فيها ولقال للعباس رض
وقد قال له ادخل بنا الى رسول الله صلى قبيل وفاته حتى نساله عن هذا
الامر فيمن هو بعده الخلافة فان فينا عرفنا وان كان في غيرنا وصى بنا كيف يقول
ذلك والامر في والنص علي ولو كان النص حقا لعرفه العباس ولم يقل من ذلك
ما قال وكيف صاهر عمر بن الخطاب على بنته وهو عندكم ان دفع النص كفر
لا يجوز معه المناكحة وكيف اقر احكام القوم لما افضى الامر اليه وزالت
التقية عنه التي تدعون انها منعته من اظهارها في ايام الاول وكيف
لم يرد فدك الى جهتها وعلى مستحقها وقد تمكن من ذلك ومجموع ما ذكرناه

وتفصيله يدل على ان النص لم يكن قلنا ان اردتم بما وصفتموه البيعة
من البيعة الرضا بالقلب والتسليم فعندنا ان كل ذلك لم يكن قط وان اردتم
الصفقة باليد واظهار الرضا فقد كان ذلك بعد مطل شديد وتلوم
طويل ثم وقع لاسباب الديانة والتباسة له وسنشبع الكلام على هذا بعض
عند الكلام على امامة ابي بكر والرد على من ادعى وقوع الاجماع عليها وانما
بيعة من كان بعد ابي بكر فالسبب في اظهارها هو السبب في الاولى والامساك
عن المنازعة في الامر والمجاذبة عليه فسببه واضح لانه اذا راى اقدام
القوم على مخالفة الرسول صلى في نصبه بالامامة وتعيينه على سنتها و
عدولهم عن وصيته عدول جاحد لهما دافع لوقوعهما فاي طمع بقي في عودهم
الى الحق بوعظ او تذكير وهل بقي بعد ذلك الا الياس من رجوعهم
عن امرهم والخوف الشديد من مباينتهم وليس لاحد ان يقول كل هذه
الاسباب مدعاة غير معلومة وذلك ان هذه الاسباب معلومة لا محالة
ظاهرة غير مجحودة وانما الخلاف في كونها اسبابا لما ذكرناه الا ترى ان
عقدهم الامامة بالاختيار لمن عقدوها له واعراضهم عن ذكر النص في
تصريح او تلويح هو المعلوم واذا فرضنا كون النص على امير المومنين ع حقا
لان السائل لا يسأل فيقول كيف لم يطالب بحقه الا وقد فرض وسلم
ان الامامة حق له ومن كانت الامامة حقا له وقد جرى في خلاف
الرسول صلى فيها ما جرى مما لا يمكن دفعه ولا تغطيته كيف يمكن مع
مع بعض ما عددناه فضلا عن كله من مطالبة عليها او منازعة فيها

وهو ان الامر في سبب الامساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه ما المحيل
المانع من ان يكون صلوات الله عليه ظهر له من امارات الحال ما اقتضى
غلبة الظن بان الديانة والسياسة توجبان الامساك عن النكير
وانه يعقب فسادا في الدين وضررا فيه لا يتلافى واما الدخول في
الشورى فلم يكن ايضا عن اختيار بل الجئ ع الى الدخول فيها ولو امتنع
منها لنسب الى اعتقاده ان الامر فيه وله ويعد ذلك منه مجاهرة ومظاهرة
وعدنا في ذلك الى ما لا يؤمن الى الفساد الديني والدنيوي وفي اصحابنا
من ذكر في سبب دخوله ع في الشورى مع ما ذكرناه سببا آخر وهو تجويزه
ع ان يقع الاختيار عليه وتسند الامامة اليه فيقوم بالحقوق الواجب
عليه القيام بها وقد قالوا ايضا لو لم يدخل في الشورى لما تمكن من اظهار
فضائله ومناقبه وذرايعه الى الامامة ووسائله الى الرياسة وانه
احق بها منهم ولا ذكر من الاخبار ما يدل على النص عليه بالامامة والاشارة
اليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك فاما اخذ العطاء من ايديهم فما اخذه
الا من حقه ولا لوم على من فعل ذلك واما اظهاره في الحذر انهم يستحقون
للولاية فيه فما اظهار ذلك الا كاظهار ذلك غيره من الافعال والاقوال
التي تدل على ان القوم انهم يستحقون لمقامهم الذي قاموا فيه وسبب
ذلك كله التقية والاستصلاح والخوف من مضار دينية فاما بيانه
صلوات الله عليه للاحكام مبتديا او مستفتيا فيما يلزمه لان عليه
اظهار الحق والفتوى بالواجب اذا لم يخف ضررا ولا فسادا ولا سؤال



في اظهار الحق وانما السؤال في ابطاله وترك اظهاره فاما العباس
رض فلم يقل ما روي عنه جهلا بالنص على امير المؤمنين ع ولا ناسيا له
وانما اراد ان يعلم من النبي ص هل الامر يستقر لهم بعده ويسلم اليهم فانه
ليس كل من استحق امرا حصل فيه وسلم له وقد نص النبي ص بالامامة على
من لا يسلم له ولا يحصل واما مصاهرة عمر بن الخطاب فمعلوم على ما ظاهرت
به الروايات انها لم تكن عن ايثار واختيار وان عمر لما خطب اليه مرة دافع
حتى جرى بين العباس رض وبين عمر في هذا المعنى العتاب المحض الشديد
والتهديد والوعيد ولما عاد العباس رض الى امير المؤمنين ع والزمه
الاجابة الى انكاحها رد امرها اليه فزوجهم العباس رض والشيعة تروي في
الاكراه على هذا الامر ما تروي وليس يمتنع ان يبيح الشريعة مناكحة من
كان متمسكا في الظاهر بجميع شرائع الاسلام وان كان مقيما على فعل قد
دل الدليل على ان عقابه عقاب الكفر وقد اجاز جميع المسلمين الا
الشيعة الامامية النكاح الى اليهود والنصارى مع مقامهم على الكفر و
فرقوا بينهم وبين المرتدين بالذمة فلا اجاز انكاح من ذكرناه للفرق بينه
وبين المرتد باظهار الاسلام والايمان وقد كان يجوز في العقول ان يبيح
الله تعالى نكاح المرتد وانما الشريعة حظرت ذلك وفعل امير المؤمنين ع
حجة حيث جعل ووقع واما اقراره ع احكام القوم لما صار الامر اليه
فالسبب فيه واضح وهو استمرار التقية في الايام المتقدمة قربا فما زال الحال
وانما افضت الخلافة اليه بالاسم دون المعنى وانما اختاره وبايعه من كان

يرى اكثرهم وجمهورهم والغالب عليهم صحة امامة من تقدم واما
امامته صلوات الله عليه كامامتهم في انعقادها بالاختيار ومن هذه
صورته في اصل امامته كيف يمكن من اظهار خلاف في الاحكام على
القوم على وجه يقدح في امامتهم وانما تقبل منه الامر الذي هو له على
الحقيقة وفيه ليتمكن بالدخول فيه من اقامة بعض الحقوق التي كان
لا يتمكن من اقامتها وليقوم بما وجب عليه مما كان ممنوعا من القيام
فاما المانع من رد فدك هو جملة ما ذكرناه. وان كان في ردها من المجاهرة
والمظاهرة والشهادة بالتظليم ما ليس في غيرها واذا كان الكلام في علة
امتناعه صلوات الله عليه من رد فدك الى جهتها فرعا على انه جرى فيها
ما يخالف الواجب فلا بد من بيان جملة مقنعة تليق بغرض هذا الكتاب
وان كنا قد استوفينا ذلك في كتابنا الشافي فنقول ان النبي ص نحل
فاطمة صلوات الله عليها فدك وملكها اياها وجعلها في يدها
فهي مستحقة لها من هذا الوجه دون الارث وانها لما دوفعت عن النحلة
طالبت بها على جهة الميراث والمدفوع عن حقه ان يتوصل الى وصوله
اليه من كل جهة والذي يدل على انه نحلها فدكا عليها السلام فدك عن
النحلة انها ادعت ذلك بغير شك وقد اجمعت الامة على انها صلوات الله
عليها في دعواها قيام الدلالة لا ~~ما كذبت في هذه الدعوى وشبهها~~ على انها ليس بكاذب لا بد ان يكون صادقا
وانما اختلفوا في هل يجب مع العلم بصدقها تسليم ما ادعته بغير بينة او
لا يجب ذلك ومما يدل ايضا على صدقها صلوات الله عليها في دعواها

قيام الدلالة على عصمتها ويدل على ذلك قوله تعالى ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقد روى اهل النقل بغير خلاف بينهم
ان النبي ص جلل عليا والفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء
وقال ص اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فنزلت الاية وكان ذلك في بيت ام سلمة رضي الله عنها فقالت له الست
من اهل بيتك فقال ص لا انك على خير وليس تخلو الارادة المذكورة في
الاية من ان يكون ارادة محضة لم يتبعها الفعل او يكون ارادة وقع الفعل
عندها وقطع اشفاء الرجس والقبائح بعد نزولها والمعنى الاول باطل لان
لفظة انما تفيد الاختصاص ونفي الحكم عمن عدا من تعلقت به وقد بينا ذلك
في قوله جل وعلا انما وليكم الله ورسوله ولا اختصاص لاهل البيت صلوات الله
عليهم بهذه الارادة بل هي عامة لكل مكلف فثبت انها ارادة وقع مرادها
فان قيل لنا فليس المعصومون من جميع المكلفين هم من نزلت هذه الاية فيهم
فقد بطل الاختصاص فلا يجوز ان يحملها على ما لا اختصاص فيه البتة و
الخلق فيه متساوون واذا حملناها على العصمة وقوع مراد الارادة حصل
الاختصاص والتمييز ممن ليس بهذه الصفة وان شاركهم مشارك فيه فتركنا
الظاهر له جاز ذلك لان الاختصاص حاصل على كل حال وعلى الوجه الاول
يبطل كل اختصاص وايضا فان النبي ص ما سال الله تعالى الا ان يطهرهم ويذهب
عنهم الرجس ولم يسأل ان يريد ذلك وان لم يقع ونزلت الاية مطابقة للدعوة
ومتضمنة للاجابة فيجب ان يكون معناها ما بينا. ولو لم تفهم ام سلمة رض اقتضى

الحال التشريف والتعظيم لم يتوصل الى دخولها في جملة اهل البيت عليهم السلام
واذا كان لا تشريف ولا مدحة في الارادة المحضة وجب ان يكون الفعل
المراد واقعا وبهذا الاعتبار نعلم ان الاية لم تتناول الازواج
وممن لم يقع على عصمته لانها اذا اقتضت العصمة خرج منها من ليس بمقطوع
على عصمته واذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم يحتج
الى بينة فيما تدعيه لان البينة انما تثمر غلبة الظن بصدق المدعي
ومع العلم يسقط اعتبار الظن ولهذا اجاز ان يحكم الحاكم بعلمه بغير
شهادة لان علمه اقوى من الشهادة ولهذا كان الاقرار اقوى من البينة
من حيث كان الظن اقوى مع الاقرار فاذا قدمنا الاقرار على الشهادة لقوة
الظن فالاولى ان نقدم العلم على الجميع ولم يحتج مع الاقرار الى شهادة
لان حكم الضعيف يسقط مع القوي فلذلك لا يحتاج مع العلم الى بينة
غاية امرها ان توجب الظن الا ترون ان الاعرابي لما نازع النبي ص في
الناقة وطلب الاعرابي من يشهد له ص بها فقال خزيمة بن ثابت انا
اشهد بذلك فقال له النبي ص من اين علمت احضرت ابتياعي لها فقال
لا ولكن علمت ذلك من حيث علمت انك رسول الله فقال ص قد اجزت
شهادتك وجعلتها شهادتين فسمي خزيمة ذا الشهادتين لذلك فاقام
النبي ص كما ترى العلم بالصدق مقام الشهادة وامضى الحكم بذلك وقد
روي ان امير المومنين ع شهد لها صلوات الله عليها طالبت بالنحلة
فلا يخلو صلوات الله عليها وان كان المخالفون يدعون ذلك الرواية

١٨٢ مستفيضة ومن قوي ما نعتمد عليه انها صلوات الله عليها طالبت بالنحلة
فلا يخلو صلوات الله عليها من ان يكون اعتقدت ان تسليم ما ادعت
اليها واجب ولا يجب ذلك فان كان الثاني فهي صلوات الله عليها اجل
قدرا من ان تطلب ما تعلم انه يجب منعها منه وبعلها افقه واعلم من ان
يرضيها لذلك وان كان القسم الاول فهو الصحيح وفرضها هو مبطل
وليس يمكن ان يقال انها صلوات الله عليها اعتقدت لشبهة دخلت
وجوب تسليم ما ادعته وان لم يكن واجب على الحقيقة لان هذا مما يدخل
في مثل شبهة وكل احد يعلم ان مجرد الدعوى من غير علم مقترن بها او
لا بينة لا توجب تسليم ما تناولته ولو كان هذا مما يدخل فيه شبهة
لما دخلت على امير المومنين ع وهو افقه الخلق واعلمهم ولا يجوز ان يكون
صلوات الله عليها برزت للطلب لا عن اذنه وبعد مشاورته وقول
بعض المخالفين انها صلوات الله عليها جوزت عند شهادة من
شهد لها ان تذكر غيره فيشهد ظاهر البطلان لان من اجله الله
تعالى محلها من الجلالة والصيانة والنزاهة لا يعرض للتهمة
والظنة بين الملا لتجويزه وقوع امر لا امارة عليه وكما يجوز ان
يقع فالاغلب ان لا يقع وامير المومنين صلوات الله عليه لو جاز
هذا عليها وليس بجائز كان يجب ان ينبهها ويبصرها ولو لم تكن فدك
منحولة لكانت موروثة ولا استحقها صلوات الله عليها بعض حق
الازواج بظاهر قوله تع يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية

وهذا عموم مقطوع به لا يخص الا بما يوجب العلم ويجري مجراه في اليقين و
الخبر الذي رواه ابو بكر عن النبي ص من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة هو موقوف على رواية ابي بكر وما ادعى من استشهاده
عليه بفلان وفلان غير معروف ولو ثبت لم يخرج من ان يكون غير
موجب للعلم ولا مقطوع على صحته فلا يرجع به عن ظاهر قوله تعالى مخبرا
عن زكريا عليه السلم واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا
فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب
رضيا ولا يجوز ان يريد بلفظ الميراث في الاية ميراث النبوة والعلم
والمقام لان لفظ الميراث في الشرع انما يفيد اطلاقه ما ينتقل في الحقيقة
عن الموروث الى الوارث كالاموال وما جرى مجراها ولا يستعمل فيما لا يشتمل
عليه الا تشبيها واتساعا ولا عدول لنا عن ظاهر الكلام وحقيقته
الى مجازه من غير دليل وايضا فانه اشترط عليه السلم في وارثه ان يكون
رضيا وهذا الشرط لا يليق الا بالمال ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام
وايضا فانه ع اخبر انه خائفا من بني عمه وطلب وارثا ليزول عنه الخوف
لا يليق ذلك الا بالمال لانه يجوز ان يخاف ان يظفروا بماله فينفقوه
في الفساد فطلب وارثا رضيا واشترط ان يكون رضيا ليزول هذا الخوف
عنه ومحال ان يخاف بني عمه ان يرثوه نبوته ومقامه وعلمه لان هذا
خوف غير محله وموضعه وقوله تعالى وورث سليمن داود ايضا محمول
على ما قلنا ٥ وحمل ذلك في الكلام على ميراث العلم والنبوة يبطل بما قدمناه

صح لا يجوز لا الشاك



١٨٤

ذكره فصل في الكلام على امامة ابي بكر وما ابتني عليها قد دللنا
على ان العقول توجب عصمة الامام وانه يجب ان يكون ممن لا يختار فعل
القبيح ولا خلاف بين الامة في ان ابا بكر لم يكن مقطوعا على عصمته فكيف يكون
اماما مع عدم الصفة الواجبة في الامام وايضا كل من اوجب من الامة عصمة
الامام قطع على انه لا حظ لابي بكر في الامامة وايضا فقد دللنا على ان
الامام يجب ان يكون محيطا بعلم الدين دقيقه وجليله ومعلوم
ان ابا بكر لم يكن بهذه الصفة لتوقفه في اشياء كثيرة من الدين
ورجوعه فيه الى غيره وايضا فقد دللنا ان النبي ص نص بالامامة على
امير المؤمنين عليه السلام ومع النص ثبت على ما ذكرناه لا امامة لغيره
فان قيل الا وجب الرجوع عن ظاهر ما تدعون انه مقتضى النص على
صاحبكم ع بما ثبت من الاجماع على امامة ابي بكر فان الامر انتهى الى ان
لم يكن في الامة الا راض مسلم والخلاف السابق فيها انقطع ولم يتم
فان امير المؤمنين ع بايع بعد تاخره عن البيعة وكذلك كل من تاخر من
بني هاشم وسقط خلاف سعد بن عبادة بوفاته ولو لم يكن في ذلك
الا الاجماع على امامة عمر وظهور نقل الخلاف فيها وامامة مبنية
على امامة ابي بكر فصحة الثانية صحة الاولى لكفى قلنا ليس كل شيء
دللنا به على امامة امير المؤمنين ع او على امامة ابي بكر يمكن هذا السؤال
سؤالا عليه لانا قد دللنا على امامته صلوات الله عليه بقسمة عقلية
وترتيب يحوج الى الضرورة الى وجوب امامته على وجه لا يتعلق بظاهر ع

فيمكن ان يقال ارجعوا عنه بكذا وكذا ودللنا ايضا بطريقة
مبنية على اجماع الامة وان كل من اوجب عصمة الامام من الامة اوجب
امامته ع بعد النبي صـ بلا فصل ودللنا الان على فساد امامة الاول
بفقد صفات فيه يوجب العقل ثبوتها للامام وكل ذلك مما يبطل
توجه السؤال المذكور اليه وانما يتوجه ويقتضي الجواب عنه على ما
اعتمدنا فيه على ظاهر خطاب يقتضي النص مثل الفاظ النص الجلي وخبر
الغدير وتبوك وما جرى مجرى ذلك فيقال ليس ترك ظاهر ذلك كله
اذا سلمنا لكم ظاهره والرجوع عنه لظاهر الاجماع الواقع على ابي بكر باولى
من ترك ظاهر الاجماع عليه لتلك الظواهر فقفوا موقف اشكال والجواب
عن ذلك انا سنبين انه لا ظاهر للاجماع المدعى على ابي بكر وان الدعوى
فيه مجردة عن برهان وانا اذا لم نفرض وقوع النص على امير المؤمنين ع
بالامامة الذي لا يتوجه ادعاء ظاهر في امامة غيره ولا باطن فان
الامر يكون محتملا لا ظاهر له يقتضي الرضا والتسليم او معلوم ان المحتمل لا
يقضى به على الظاهر الخالص للامر الواحد ثم اذا سلمنا على غاية اصلهم
ان الاتفاق على ابي بكر والامساك عن التظاهر بالخلاف عليه ظاهره
يقتضي الرضا كظاهر نصوصنا اولى بالعمل عليها والرجوع عن ظاهر هذا
الاتفاق لاجلها وذلك ان كل من ذهب الى ان خبر الغدير وتبوك ظاهرا
يقتضي النص بالامامة بل كل من ذهب الى انها محتملة للامامة يقطع على ان
مراد الرسول صـ بها الامامة دون غيرها وكذلك كل من يقطع على صحة النص

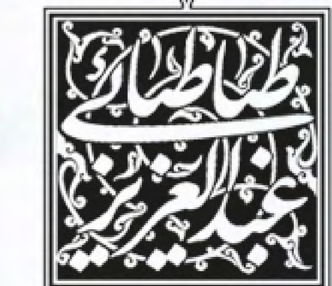
١٨٥ الجلي الذي ما ذكرناه في ظاهره الاستخلاف وصدقنا فيه يقطع على ان المراد
به الامامة بعده صـ بلا فصل دون غيره فالجمع بما ذكرناه وبين العدول
عن هذه الظواهر ليس بقول لاحد من الامة فكان الاجماع يمنع مما يسم
اهل الامامة في السؤال اليه وما يمنع منه اجماع الامة لا سبيل الى القول
به فاما الكلام على من ادعى الاجماع على ابي بكر فقد ذكرنا في كتابنا الشافي
فيه طريقين احدهما انا لا نسلم ما ادعوه من ارتفاع النكير وانقطاع
النزاع والوجه الاخر ان نسلم ذلك تطوعا ونبين ان الكف عن النكير قد
يكون للرضا وغيره ولا دلالة له على خلوصه هاهنا للرضا فاما الطريقة الاولى
فواضحة وذلك ان الخلاف في ابتداء العقد لابي بكر كان ظاهرا معلوما
ضرورة من امير المؤمنين ع والعباس رض وجماعة من بني هاشم ومن الزبير
حتى روي انه شهر سيفه وسلمان وخالد بن سعيد وابي سفيان ومن سعد
عبادة وولده وجماعة من اهله ثم ادعي ان الخلاف انقطع ولم يتم لا يعدوا
احدى منزلتين اما ان يريد ان الخلاف في جميع ما ذكرناه انقطع ظاهرا
ومستورا او في الملاء والخلوة وبين الصديق والعدو او يقول ان الظهور
والشياع انقطعا فان اراد الثاني فلا خلاف بيننا فيه وان اراد الاول
فعليه الدلالة فانا نخالفه فان قيل الدلالة على من ادعى الاستمرار قلنا
بل الاصل هاهنا الدلالة على من ادعى الانقطاع فان قيل الاصل ان
لا نزاع قلنا بل الاصل هاهنا وقوع النزاع والخلاف ظاهرا او باطنا
ثم ادعي ارتفاعهما في الظاهر فاذا قيل لو استمر الخلاف لنقل كما نقل وقوعه

والابتداء قلنا من الظلم ان توجبوا نقل ما يقع ظاهراً وقد نقل استمرار
الخلاف وورد في ذلك روايات الشيعة بما لا يحصى كثرة وقد ذكرنا
طرفاً منه في كتابنا الشافي وورد ايضاً من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه
في كتابنا المشار اليه كثيراً وبينا ان امير المؤمنين عليه السلام ما زال
منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله والى ان قبض هو ع يتظلم ويتألم ويتظلم له شيعته
ومحبوه ويقول اني مغصوب ومدفوع عن حقي بالفاظ مختلفة وترتيب احواله
في ذلك ترتيب الازمان في شدتها ولينها وكان كلامه ع في ايام ابي بكر
في هذا المعنى اظهر وكلامه في ايام عمر ثم زاد تصريحه بكثير مما في نفسه في ايام
عثمان وزاد كل ذلك وتضاعف في ايام ولايته ع حتى انه لم يكد يخلي خطبة
له ع من تعريض او تصريح بهذا المعنى فاذا قيل هذه اخبار موضوعة وقد قدح
فيها متهم رواتها وهي مع كان كل خبر واحد واما القدح في رواتها
فالظاهر العدالة ومن قدح في رواته فعليه بيان جهة قدحه واقل ما توجبه
بهذه الاخبار ان تمنع من القطع على ارتفاع التنكير على كل وجه وتقتضي
الشك والتوقف واما الكلام على الطريقة الثانية فواضح ايضاً لان الامساك
عن التنكير والكف عن المنازعة لا يدل عندنا وعند المحصلين من خصومنا على
الرضا لان الكف عن التنكير ينقسم دواعيه الى اقسام كثيرة احدها الرضا
ومنها التقية والخوف على النفس وما يجري مجراها ومنها العلم والظن بان التنكير
يقتضي وقوع منكر هو اعظم مما يراد ان يدفع به ومنها الاستغناء عن تنكير
تقدم واحوال ظهرت ترفع الايهام لوقوع الرضا به واذا كانت اسباب الكف

عن التنكير كثيرة فمن اين قصرها على الرضا دون غيره فاذا قيل ليس الرضا
اكثر من ترك التنكير قلنا قد بينا انه منقسم وبعد فلنا ان نقول وليس
السخط اكثر من ارتفاع الرضا فمتى لم اعلم الرضا او تيقنته قطعت على السخط
على ان سخط امير المؤمنين ع في هذا الموضع هو الاصل لانه لا خلاف
بيننا في سخطه ع ما جرى وابائه له ومنازعته فيه وتأخره عن البيعة ثم
لا خلاف في انه ع مستقبلاً اظهر البيعة ولم يقم على ما كان عليه من اظهار
الخلاف فانتقلنا عن الاصل بكلا الامرين الذي هو السخط كان عليهما وهو
الامتناع من البيعة واظهار الخلاف ولم ينتقلنا عن الاصل الآخر الذي
هو السخط لانا قيل يجب على من ادعى تغير الحال ان يدل على ما ادعاه
بامر معلوم ولا يرجع علينا بالدلالة لانا متمسكون بالاصل المعلوم
وانما تجب الدلالة على من ادعى الرجوع عن الاصل فاما البيعة منه ع
فاي دلالة فيها على الرضا وانما وقعت بعد مطل منه ع عنها ودفاع
وتأخر وتلوم وبعد ان عوتب وهدد وقيل له على ما جاءت به الروايات
العامية والخاصية حدث ابن عمك ونفست عليه وحذر من وقوع
الفتنة بين المسلمين وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة اكثر واكثر
والمدد وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم
وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجب ذكره فوقوع البيعة اذا
كان منقسماً في الاصل الى رضا وغيره فبعد هذه الامور التي عددناها
والاحوال التي اشرنا اليها يخرج من حد الانقسام ويخلص لغير الرضا من

تأمل الاخبار المروية في هذا الباب وما سيتره اهل السير من قصص هذه
الاحوال انغرس في قلبه من العلم اذا كان منصفا ما لا يزول بالتشكيك
والتعليل فاذا قيل فما السبب في كفه عن النكير واظهاره للبيعة ان لم يكن
عن رضا منه ع قلنا اذا كان النص بالامامة من الرسول ص واقعا عليه ع
على ما دللنا عليه فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة واجب لان من
اطرح من القوم نص الرسول ص وعمل بخلافه ونبذ عهده وحل عقده
يخاف جانبه ويرهب اقدامه ولا يؤمن نوادره ويؤيس من رجوعه
بوعظ وتذكير وتنبيه وتبصير ولا شبهة في هذا الوجه اذا بني على النص
ويمكن اذا اعرضنا عن ذكر النص ان يكون السبب في انقطاع نزاعه بما ظهر من
اجتماع الكلمة على من اختير وتقدم الانصار الذين نازعوهم في الامر و
دخول الشبهة على جل الناس وجمهورهم وهذه امور تحسم المخالفة
وتوجب اظهار الموافقة ويمكن ايضا ان يكون غلب في ظنه ع ان مقامه
على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافى ولا تتدارك ولا اختلاف
بيننا وبين مخالفينا في مسألة الامامة في انه اذا عرض في انكار المنكر
انكاره يؤدي الى فعل ما هو افحش منه واقبح سقط وجوب انكاره فاذا
قيل لنا هذا يوجب التشكك في رضا كل راض بامر من الامور قلنا متى
لم نفزع في الرضا الا الى مجرد ارتفاع النكير فانا لا نقطع على حصول
الرضا وانما نقطع عليه عند الكف عن النكير اذا علمنا انه لا وجه للكف
عن النكير ولا مذهب الا على حصول الرضا الا ترى انا نعلم بغير شك ان





بيعة عمر وابي عبيدة بن الجراح وسالم مولى حذيفة لابي بكر كاشفة عن
رضا وسلامة باطن لما علمنا ما قدمنا ذكره من انه لا وجه له الا الرضا
فلو كان امير المؤمنين عليه السلم لم يكفه عن النكير ثم بيعته راضيا بتلك
الامامة لوجب ان نعلم من حاله ع ما علمنا ممن ذكرناه فاذا لم يكن ذلك
معلوما منه ع وجب القطع على سخطه والشك في الرضا ومما عورض به من
سلك هذه الطريقة في الاجماع من المعتزلة ارتضاهم معاوية لان الامة
بعد تسليم الحسن ع الامر اليه كانوا كلهم مظهرين الرضا بامامته ممسكين
عن النكير عليه حتى سمي ذلك العام عام الجماعة فاذا ادعي في هذا الموضع
انكار باطن او خوف او تقية امكن ادعاء ذلك كله فيما تقدم وكل شيء
يتعلقون به ذكر الخوف والتقية والنكير الباطن في العقد الاول يمكن
ذكره بعينه فيما يدعى من خوف وتقية وانكار باطن في امامة معاوية
ومما عورضوا به ايضا الاجماع على قتل عثمان وخلعه فان الناس كانوا
بين قاتل وخاذل وكاف عن النكير وهذه امارة الرضا على دعواهم
واما ما ابتني على امامة ابي بكر من ولاية من ولي عقيبه بلا فصل فيفسد
بفساد اصلها ولان احدا من الامة لم يفرق بين الولايتين في الصحة والفساد
وايضا فان الصفات المراعاة في الامامة بالعقل معدومة فيمن ذكرناه
غير مقطوع بها وقد علم من توقفه في كثير من احكام الشريعة ما يقتضي انه
غير محيط بعلمها وما ابتني من امامة عثمان على الولايتين المتقدمتين
يبطل ببطلانهما وبكل شيء ذكرناه من طريقة الاجماع وعدم الصفات **فصل**

في ان امير المومنين ع افضل الناس وخيرهم بعد رسول الله صلى الله
عليه واله اعلم ان هذا الخبر من الكلام انما قل في كتب اصحابنا لانهم قد
جاوزوه وتعدوه طبقات ودرجات فلا يكادون يتشاغلون به و
يعنون زمانهم بالكلام فيه والذي يدل على وضح الوجوه واقواها
على انه ص قد ثبت بما دللنا عليه امامته ع بالنص عليه وقد دللنا
على ان الامام لابد ان يكون افضل الامة واوفرهم ثوابا وهذا كاف
في وجوب فضله ع وايضا اجتمعت الشيعة الامامية واجماعها حجة على انه
صلوات الله عليه افضل الامة بعد النبي ص وايضا فان الامة بين رجلين
فذاهب الى انه الامام ع بعد الرسول ص بلا فصل وذاهب الى ان الامام
غيره وكل من ذهب الى انه ع الامام في كل حال قطع على انه الافضل فالقول
بانه الامام في ذلك الزمان وليس بالافضل خارج عن الاجماع وايضا فان
خبر تبوك يدل على ذلك لانه ص جعل جميع منازل هرون من موسى
عليهما السلام الا ما خصه العرف واخرجه الاستثناء ومعلوم ان من منازل
هرون من موسى صلوات الله عليهما انه كان افضل من امته وخيرهم واعلاهم
قدرا ومما يمكن ان يستدل به على الفضل خبر الطاير ووجه دلالته ان
المحبة اذا اضيف الى الله تعالى فلا وجه لها الا ما يرجع الى الدين وكثرة الثواب
فالاحب الى الله منهم هو الافضل وليس لاحد ان يقول جوزوا ان يريد
احب الى ارادة المنافع الكثيرة كما انه تعالى عرضه بالتكليف الشاق لمنافع
يزيد على ما عرض غيره له وكذلك عرضه صلوات الله عليه واله لاعواض كثيرة

١٨٨ فمن اين لكم انه اراد كثرة الثواب وذلك ان احدا من الامة ما حمل الخبر على
هذا الوجه وما منع منه الاجماع باطل ويبطل ذلك ايضا ان امير المومنين
ع ذكر هذا الخبر يوم الشورى مستدلا به على فضله وتقدمه في جملة ما
عدده من فضائله وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التاويل فلو
لا انهم فهموا ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به وليس لاحد ايضا ان يقول الخبر
انما يدل على انه احب الخلق اليه في الحال فمن اين انه كذلك بعد الرسول ص
وحال الفاضل قد يختلف في الاوقات وذلك ان الاجماع يمنع مما
اعترض به لان احدا من الامة لا يذهب الى انه ع افضل في حال دون
حال وهذا الخبر وان روي من طرق مختلفة واسانيد كثيرة فا
لامة متفقة على تقبله وانما اختلفوا في تاويله وما منهم من انكره و
دفعه واوضح ما دل به على صحته مناشدة امير المومنين ع اهل الشورى
بهذا الخبر في جملة فضائله فما كان فيهم الا مقر غير منكر والعلم بذكره عليه السلام
هذا الخبر في الشورى كالعلم بالشورى نفسها فلا اعتراض لشك فيه فاما
ما عدا خبر الطاير من الاخبار الدالة على الفضل الذي يشترك في نقلها
الخاصي والعامي والولي والعدو فكثيرة لا تحصى كثرة مثل ما روي من قوله ص
في ذي الثدية يقتله خير الخلق والخليقة وقوله ص لفاطمة صلوات الله عليها
ان الله تعالى اطلع الى اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع
ثانية فاختار منهم بعلك وفي خبر اخر عن ابي رافع انه ص قال لفاطمة اما
ترضين ان زوجك خير امتي وروت عايشة فقالت كنت عند النبي ص

فقالت ايا ابنت ابي الست سيد العرب
قال ص انا سيد العالمين و علي
سيد العرب ع

اذا اقبل علي ع فقال هذا سيد العرب وعن انس بن مالك قال قال رسول
الله ان اخي ووزيري وخليفتي في اهلي وخير من اترك بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي بن ابي طالب وروى سلمان الفارسي انه ص قال خير
من اترك بعدي علي بن ابي طالب ع وروى ابن مسعود رض عن النبي ص
انه قال علي خير البشر فمن ابى فقد كفر الا انه يمكن في جميع هذه الاخبار
وما اشبهها فهو كثير لا تحصى انها اخبار آحاد لا توجب علما وان
كان رواها الثقات ولا توجب القطع على الفضل الذي هو المطلوب
وذلك انها وان لم توجب القطع فهي مقتضية للفضل في الظاهر وعلى
غالب الظن ولا يعارضها ما يروى من تفضيل ابي بكر لان تلك الاخبار
انفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها من سواهم وهذه الاخبار التي
ذكرناها متفق على نقلها مفقود دفعها ومما يمكن ان يحتج به حديث
المواخاة فالخبر بها ظاهر معلوم بخلاف ما تقدم ذكره واذا كان
النبي ص قد آخى بينه وبين نفسه ص فذلك انه يقتضي انه يليه في الفضل
كما انه لما آخى بين ابي بكر وعمر وفلان وفلان دل على ما ذكرناه ولا يلزم
على هذا مواخاته ص بين امير المؤمنين ع وبين سهل بن حنيف مع تفاوت
الفضل بينهما وذلك ان هذه المواخاة لم يكن على سبيل التفضيل والتقديم
وانما آخى ص بين كل واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الانصار لكونه
والمعونة لان القوم قدموا الى المدينة مقلين وهم على غاية الحاجة والفاقة
والمواخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لما ذكرناه فصل في ذكر



محاربي امير المؤمنين ع وتوبة من يدعى توبته منه لا خلاف بين المحصلين
المتفقين من الامة في ان من حارب امير المؤمنين ع وبغى عليه ونكث
بيعته وفرق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة واختصت الشيعة الامامية
بتكفير مقاتله ع وحجتها على ذلك اجماعها عليه فلا خلاف بينهم فيه
وقد بينا ان اجماع الامامية حجة في غير موضع وايضا فان الذين حاربوه
وبغوا عليه كانوا منكرين للامامة ودافعين لها ودفع الامامة كدفع
النبوة في الحكم لان الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة وقد روي انه ص
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وروي عنه ص
انه قال يا علي حربك حربي وسلمك سلمي ومعلوم انه ص انما اراد
ان احكام حربك تماثل احكام حربي ولم يرد ص ان احد الحربين
هي الاخرى لان المعلوم ضرورة خلاف ذلك واذا كان حربه ص
كفرا وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه فاذا قيل لو تساوى
حكم الحربين لوجب ان تغنم مال كل واحد منهما ونتبع موليه ونجهز
على جريحه قلنا الظاهر من التسوية بين الحربين يقتضي اتفاق جميع
الاحكام واذا قام دليل على الاختلاف في بعضها اخرج من الظاهر و
بقي ما عداه فاما ما يدعى من توبة طلحة والزبير وعايشة فكل ذلك انما
يرجع فيه الى امر غير مقطوع به ولا معلوم والمعصية معلومة ومقطوع
عليها وليس يجوز الرجوع عن معلوم الا بمعلوم مثله فاذا قيل هذا
يوجب ان لا نرجع عن ذم احد من الفساق وممن علمنا فسقه لا نزوال

اظهر التوبة فانما يرجع في وقوعها وحصول شرايطها على الوجه
المسقط للعقاب الى غلبة الظن قلنا اما الندم فقد يعلمه الانسان
من غير ضرورة واما شرايط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الانسان
بها من غيره وان علمها من نفسه وطريق اثباتها في الغير غالب الظن
مما اليه طريق للعلم من ندمه يجب ان يكون معلوما وما لا يمكن العلم
به عمل فيه على غالب الظن كما يعمل في نظايره واذا تعذر العلم
فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن احكام ما علمناه من فسقه
واذا علمناه نادما وغلب بالامارات ظننا في تكامل شرايط توبته
مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الايمان بشرطه واذا تجاوزنا
عن هذا الموضع كان لنا فيما يدعى من اخبار التوبة طريقتان
احدهما ان نعارض باخبار تقتضي الاصرار وارتفاع التوبة والثاني
ان نبين احتمال كل شيء يروى ونعتمد في التوبة ولا يجوز الرجوع
عن الفسق الذي ليس بمحتمل بامر محتمل فمن ذلك كتاب امير المؤمنين
عليه السلام الى اهل الكوفة بالفتح وقد رواه المخالف والموافق
ورووه في كل سيره وهو يتضمن الشهادة على القوم بانهم قتلوا
على النكث والبغي ومن مات تائبا لا يوصف بهذه الاوصاف
ومما روي ايضا عن امير المؤمنين ع لما جاءه ابن جرموز براس الزبير
وسيفه تناول سيفه وقال ع طال ما جلى به الكرب عن وجه
رسول الله ص لكن الحين ومصارع السوء ومن كان تائبا لا يكون

١٩٠ مصرعه مصرع سوء وروى حبة العرني قال سمعت عليا ع والله
لقد علمت صاحبة الهودج ان اصحاب الجمل ملعونون على لسان
النبي الامي وقد خاب من افترى وروى البلاذري في تاريخه
باسناده عن جودة ابن اسماء انه قال بلغني ان الزبير لما ولى
اعترضه عمار بن ياسر رض وقال اين ابا عبد الله والله ما انت بجبان
ولكني احسبك شككت فقال هو ذاك والشك يدل على خلاف
التوبة ولو كان تائبا لقال له ما شككت ولكن تحققت انك كنت
على الحق واني على الباطل واي توبة يكون للشاك فاما توبة طلحة
فيضيق على المخالف الكلام فيها لانه قتل بين الصفين محاربا
مكاشفا ففي اي زمان تاب ورجع وفي بعض ما ذكرناه من الاخبار
المتقدمة ما يدل على اصراره وفقد توبته ومما روي من قوله وهو
يجود في نفسه ما رايت مصرع شيخ اضيع من مصرعي يدل على الاصرار
وفقد التوبة وروي عن امير المؤمنين ع انه مر على طلحة وهو
صريع فقال ع اقعدوه فاقعدوه فقال لقد كان لك سابقة
لكن الشيطان دخل في منخريك فادخلك النار واما اصرار عايشة
وفقد توبتها فمستفاد من بعض ما قدمنا ذكره ومما يخصه الخبر
المشهور المتظاهر المعروف بما جرى بينها وبين عبد الله بن عباس
رض حين بعثه امير المؤمنين ع اليها وامتناعها من تسميته بامرة
المؤمنين وتصريحها بما لبغضه العداوة بالفاظ كثيرة يدل على

للاصرار وفقدا للتوبة وروى الواقدي ان عمار بن ياسر رض دخل
عليها فقال كيف رايت ضرب بنيك على الحق فقالت استبصرت
من اجل انك غلبت فقال انا اشد استبصارا من ذلك والله
لو ضربتمونا حتى تبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانكم على
الباطل فقالت عايشة هكذا يخيل اليك اتق الله يا عمار
اذهبت دينك لابن ابي طالب وروى الطبري في تاريخه لما انتهى
قتل امير المومنين عليه السلام الى عايشه قالت والقت عصاها
واستقرت بها النوى كما قر عينا بالاياب المسافر ثم قالت من
قتله فقيل رجل من مراد فقالت فان يك نائيا فلقد نعاه
غلام ليس في فيه التراب وكل هذا مناف للتوبة وفي الرواية
ان ابن عباس رض قال لامير المومنين ع لما ابت عايشة الرجوع
الى المدينة ارى ان تدعها بالبصرة ولا ترحلها فقال ع انها
لا تالو شرا ولكني اردها الى بيتها وروى محمد بن اسحق انها لما
وصلت الى المدينة راجعة من البصرة فلم تزل تحرض الناس على امير
المومنين ع وكتبت الى معاوية والى اهل الشام مع الاسود بن البختري
تحرضهم ايضا ونظاير ذلك كثيرة فاذا قيل هذه اخبار احاد
ضعيفة قلنا اضعف منها ما تروونه من وقوع التوبة لان اخباركم
تنفردون بها وهذه الاخبار يرويها مخالف الشيعة وموافقها
واقل الاحوال ان تتعارض الاخبار ويرجع الى المعلوم من وقوع

وادل دليل على ان التوبة لم تقع من الرجلين ومنها انهم لو كانوا
تابوا لوجب ان يصيروا الى عسكر امير المومنين ع متنصلين معتذرين
مقرين بالبغي والمعصية وخلع الطاعة الواجبة باذلين لنصرته ومعونته
والكون في جملته لان هذه سنة التائبين وعادة النادمين واذا
لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة واما الطريقة الثانية التي وعدنا
بذكرها فبينة اما رجوع الزبير عن الحرب وانصرافه عن الجهتين فليس
بتوبة ولا له ظاهرها لان الرجوع من الحرب قد يكون لاغراض كثيرة
واسباب مختلفة فمن اين لهم ان الرجوع عنها كان للتوبة دون
غيرها والدلالة على ان الرجوع لم يكن للتوبة انه لم يصر الى جيش
امير المومنين ع وقد قيل انه انما رجع عن الحرب لما يئس من الظفر وراى
امارات النصر والفتح انه انما رجع لامير المومنين ع وقيل اشياء
كثيرة في سبب رجوعه ويكفينا ان يكون محتملا وقد روي انه بعد
انصرافه عن الحرب لما جبن وعوتب رجع وقاتل واعتق عبدا كفارة
عن يمينه واما ما يتعلقون به في الرواية عن الزبير من قوله ما كان
امر قط الا عرفت اين اضع قدمي فيه الا هذا فاني لا ادري امقبل
انا فيه ام مدبر فانما يدل على ان هذا اعلى الشك والحيرة ولا يدل
على التوبة والتائب لا يكون شاكا فان تعلقوا في توبتهما بما روي
من قوله ص بشر قاتل ابن صفية بالنار فليس في دخول قاتله النار
ما يدل على دخوله هو الجنة وقد يجوز ان يستحق قاتله النار لاجل

قبله

بل لسبب اخر ولو استحقه لاجل قتاله لم يدل ذلك على توبة المقول
لان ابن جرموز قتله غدرًا وبعد ان اعطاه الامان واما التعلق
في توبة طلحة بما روي من قوله لما اصابه السهم ندمت ندامة الكسعي
لما رات عيناه ما فعلت يداه فهو بان يدل على نفي التوبة اقرب لانه
جعل ندامته مشبهة لندامة الكسعي وخبر الكسعي معروف وانه ندم
بحيث لا ينفعه الندامة وحيث خرج الامر عن يده واما ما روي من
قوله وهو يجود بنفسه اللهم خذ لعثمن مني حتى يرضى فهو دليل الاصرار
لا التوبة لان من جملة فسقه طلبه بدم عثمن وليس له ذلك ولا طالب
به من لا صنع له فيه فاذا قيل انما اراد انني كنت من الاعوان على
قتله وهذه عقوبة على ذلك قلنا هبوا انه كان نادمًا على ما فعله
بعثمن من اين انه كان نادما على غيره من حرب امير المومنين ع والبغي عليه
واحد الامرين منفصل عن الاخر واما خبر البشارة بالجنة ان تعلقوا
به في توبة الرجلين فقد بينا في كتاب الشافي ان هذا خبر مقدوح و
دللنا على بطلانه لعدم الاحتجاج في مواطن كثيرة لو كان صحيحا لما
عدل عن ذكره فيها وبينا ايضا ان القطع على دخول الجنة لمن ليس بمعصوم
ويجوز منه مواقعة القبيح اغراء بالذنوب والقبائح ومعلوم ان القوم
ما كانوا معصومين فقد وقع منهم من الكبيرة ما نحن في الكلام على
ادعاء التوبة فيها واجبنا عن سؤال من يسئل فيقول ما انكرتم ان يكون
الله تعالى قد علم ان من قد وقع القبيح من هولاء المبشرين بالجنة مواقعة على

كل حال وانه لا يفعل بعد البشارة قبيحا ما كان يفعله لولا البشارة فيخرج
من ان يكون مغرية بان قلنا ليس يخرج بهذا التقدير البشارة بان
تكون مغرية للاغراء بالقبيح لان من علم ان عاقبته الجنة لا يكون اقدامه
على القبيح وخوفه منه اقدام من يجوز ان يخترم قبل التوبة فاما توبة
عايشة فانما يعولون على ما روي من بكائها وتلهفها وتحسرها وقولها
ليتني كنت شجرة ومدرة وقولها الا اني لا اكون شهدت هذا اليوم حتى
الى غزوان يكون لي من رسول الله صه عشرة كعبد الرحمن بن الحارث بن هاشم
وكل ذلك يقع ممن ليس بتائب ويتلهف تحسرا على فوت طلبه والا كذا في بعض
من ان انه ندم على المعصية على الوجه الذي يسقط العقاب وما روي من
تمنيها الموت يجري هذا المجرى لان تمني الموت قد يكون لاجل الخيبة لا
للتوبة وقد خبر الله تعالى عن مريم عليها السلام انها قالت يا ليتني مت قبل هذا
وكنت نسيا منسيا وروي عن امير المومنين ع في ذلك وددت اني قبل هذا
اليوم بعشرين سنة وما تمنى ع الموت لمعصية وقعت منه وندم عليها





في الدلالة على باقي الائمة صلوات الله

فصل في الدلالة على صحة امامة باقي الائمة الاثنا عشر صلوات الله
عليهم الذي يدل على امامة الائمة عليهم السلام من لدن حسن بن علي بن ابي طالب ع
الى الحجة بن الحسن المنتظر صلوات الله عليهم وصفه هذه الغيبة عن كل من
نقد من آبائه وكل شيء دللنا به على صحة نقلهم لما انفردوا به من النص الجلي
على امير المومنين ع يدل على صحة نقلهم لهذه النصوص فالطريقة واحدة
وبناء العقيد في ذلك ان عصمة الامام واجبة في شهادة العقول كما ان تبوت

الامامة في كل عصر واجب واذا اعتبرنا زمان كل واحد من هولاء الائمة
صلوات الله عليهم وجدنا كل من يدعي الامامة له غيره في تلك الحال
اما غير مقطوع به على عصمته فلا يكون اماما لفقد الشرط الذي لا بد منه او
تدعي الامامة لميت ادعيت حيوته كدعوى الكيسانية في محمد بن الحنفية
والناوسية في الصادق ع والذاهبين الى امامة اسمعيل بن جعفر ع وابنه
محمد بن اسمعيل والواقفة على موسى ع فيفقد الضرورة والاتصال للادلة
الى امامة من عيناه في كل زمان والذي يبطل زائدا على ما ذكرناه
قول من خالفنا في اعيان الائمة ممن يوافقنا على الاصول المتقدم ذكرها
شذوذ كل فرقة منهم وانقراضها وخلو الزمان من قائل بذلك المذهب
وان وجد ذاهب اليه فشاذ جاهل لا يجوز في مثله ان يكون على حق و
وقد دخل الرد على الزيدية في جملة كلامنا لفقد القطع على عصمة صاحبهم
وهي الصفة التي لا بد منها في كل امام ولا معنى لاختصاصهم بكلام مفرد
واذا بطلت الاصول بطل ما بني عليها من الفروع باب الكلام
في الوعيد السمعي واذا كان قولنا وعد ووعيد انما هو خبران عن ايصال الثواب
والعقاب الى من استحقهما فالكلام في ذلك على الحقيقة يتعلق بالسمع دون
العقل ولا معنى ان يدخل في جملته الكلام في استحقاق الثواب والعقاب
وجهتي استحقاقهما وصفاتهما وهل يوثر احدهما في الاخر ام لا يوثر لان ذلك
كله من مقتضى العقل بمجرده وقد ذكرنا من ذلك ما وجب في موضعه ولم يبق
الا الكلام في الوعيد الحقيقي نفسه ونحن نشرع فيه اعلم انا لا نقطع على ان من

١٩٢

جمع بين الايمان والفسق يعاقب لا محالة على فسقه بل نجوز ان يغفر الله تعالى
له ذنبه ويسقط تفضلا عقابه او بشفاعة النبي ص ونقطع على عقاب الكفار
ووافقنا في ذلك اصحاب الحديث والمرجئة وخالفنا المعتزلة ووافقهم
من الزيدية والخوارج والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انا قد بينا
حسن العفو واسقاط العقاب من جهة العقل وانه يسقط باسقاط من
اليه استيفاؤه واذا كنا قد اعتبرنا السمع وتصفحناه فلم نجد فيه ما يقتضي
القطع على وقوع العقاب بمن جمع بين ايمان وفسق وجب ان نكون من
التجويز على ما كنا في العقل وليس لاحد ان يلزم على هذا الشك في عقاب
الكفار وذلك ان الاجماع حاصل على عقابهم ومعلوم من دينه ص
انهم معاقبون لا محالة دليل اخر يدل على ما ذكرناه انه لا خلاف بين
الامة في ان للنبي ص شفاعة مقبولة وقد دل الدليل على ان الشفاعة
لا يكون الا في اسقاط العقاب المستحق وان سقوط العقاب عند الشفاعة
تفضل لا واجب وفي ثبوت ذلك دلالة على تجويز العفو عن عصاة اهل
الايمان بل يدل على وقوع العفو عن جماعة غير معينة من عصاة اهل الايمان
من حيث علمنا ان شفاعة النبي ص واقعة لا محالة ومؤثرة قطعا ان قيل دلوا
على ان الشفاعة منه ص انما هي في اسقاط العقاب دون زيادة المنافع
قلنا لا يخلو الشفاعة من ان يكون حقيقة في اسقاط الضرر دون غيره
او في زيادة المنافع دون غيرها او في الامرين والقسم الاول هو الصحيح
والثاني يقتضي من سأله في اسقاط ضرر عن غيره لا يسمى شافعا ولا

خلاف في تسميته بذلك ويفسد القسم الثالث انه يوجب ان نكون
شافعين في النبي صـ اذا سألنا الله تعالى الزيادة في درجاته وكراماته و
معلوم ان احدا لا يطلق ذلك لفظا ولا معنى وليس لهم ان يقولوا انما
لم نكن شافعين فيه صـ وكان شافعا فينا لاجل رتبته علينا وذلك
ان العقاب على ضربين ضرب يعتبر فيه الرتبة كالامر والنهي والضرب الآخر
لا يعتبر فيه رتبة كالخبر وما اعتبرت فيه الرتبة انما يعتبر بين المخاطِب
والمخاطَب دون من يتعلق الخطاب به الا ترى ان الامر انما يعتبر فيه
الرتبة بين الآمر والمأمور دون المأمور فيه لان العالي الرتبة اذا قال
لمن هو دونه الق الامير كان كقوله الق الحارس ولا يختلف كونه امرا باختلاف
حالتي المأمور فيه والشفاعة مما يعتبر فيه الرتبة كالامر لكنها معتبرة
بين الشافع والمشفوع اليه فاذا قيل لنا اليس لا يقال شفع الحارس
الى الامير وهذا يدل على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه قلنا انما لا يقال
ذلك لان [illegible] شفاعة الحارس لم تجر العادة بان تؤثر في اسقاط ضرر
عن الامير فلهذا لا يقال ذلك فلو فرضنا ان الخليفة وجد على بعض
امرائه واراد عقابه واظهر انه لا يسقط العقاب عنه الا ان شفع فيه
بعض الحراس لسمينا سؤال هذا الحارس شفاعة والحال هذه وان كنا
لا نسمي قول الحارس للامير افعل كذا امرا في موضع من المواضع فبان الفرق
بين الامرين وبين ما ذكرناه انه كما لا يقال شفع الحارس في الامير لا
يقال سأل الحارس في اسقاط عن الامير فلو كان اطلاق اللفظ الاول

لم يجز للرتبة لجاز الثاني لان كل لفظ يطلق للرتبة اطلق ما في معناه
لانه لا يقال امر الوضيعُ الرفيعَ ويقال سأله وطلب اليه فعلم انه انما
لم يجز شفع الحارس في الامير كما ذكرناه ان العادة لم تجر بان يرجى لشفاعته
سقوط ضرر عن الامير ولهذا لم يجز ما في معناه وان لم يكن بلفظه ومما
يوضح ما قدمناه ان كل كلام اقتضى الرتبة لم يدخل بين الانسان و نفسه
الا ترى انه لا يقال امر نفسه ونهاها وقد يقال شفع لنفسه وفي حاجة
نفسه فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك ولو سلمنا
تبرعا ان الشفاعة مشتركة بين اسقاط الضرر وزيادة النفع لعلمنا ان
شفاعة النبي صـ انما هي في اسقاط العقاب بالخبر المروي عنه صـ انه قال
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا خبر تلقته الامة كلها بالقبول
وانما اختلافهم في تأويله وليس لاحد ان يقول المراد بالخبر الشفاعة في
زيادة النفع وانما خص اهل الكبائر لانهم احوج الى هذه الزيادة من حيث
انحبط ثوابهم من كبائرهم وذلك ان الشفاعة في زيادة النفع لا يخلو ان
يكون بعد اقلاعهم وتوبتهم من الكبائر او قبل التوبة والاقلاع فان كان
الاول فكيف يسميهم بانهم اهل الكبائر وهذا اسم ينبئ عن الذم وهم
لا يستحقون بعد التوبة شيئا من الذم فاذا قيل لمن كان من اهل الكبائر
قلنا هذا خلاف الظاهر الخطاب وان كان الوجه الثاني فكيف يسأل
النفع لمن لا يحسن ايصال النفع اليه ومستحق العقاب من اهل الكبائر
لا يجوز ان يوصل اليه في حال عقابه شيء من المنافع فان قيل لفظ

ادخرت شفاعتي او اعددت شفاعتي لاهل الكباير وحال الادخار
غير حال وقوع الشفاعة فما المنكر ان يكونوا موصوفين بالكباير
في احوال الادخار وفي حال وقوع الشفاعة وهي حال الاخرة
يكونوا قد تابوا فلا يستحقون الوصف بذلك قلنا احوال الادخار
هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة فاذا كان من يشفع فيه من اهل
الكباير لا بد ان يتوب قبل ان يفارق الدنيا فهو بعد التوبة
وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بانه من اهل الكباير و
هذه كلها من احوال ادخار الشفاعة الى وقت وقوعها فقد
بان كما تراه ان في بعض احوال الادخار لا يستحق الوصف بالكباير
ولفظ الخبر يقتضي ذلك وتعلقهم في ابطال ما نذهب اليه من الشفاعة
بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع باطل لان الظالمين
لفظ محتمل للعموم والخصوص على سواء ونستدل على ذلك بما يبين وجوب
عمومه وما المنكر ان يكون مختصا بالكفار وقال الله تعالى ان الشرك
لظلم عظيم على انه نفى شفيعا يطاع ولا احد لنا بذلك وانما اختلفنا
في شفيع يجاب وتعلقهم بقوله تعالى وما للظالمين من انصار فاسد
لان النصرة غير الشفاعة وانما النصرة المدافعة والمغالبة و[illegible]
بالشفاعة خضوع وخشوع وليس كذلك النصرة وخلا منا ايضا في
العموم معترض على ذلك والتعلق بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى
غيرنا فع لهم لان المراد لمن ارتضى ان يشفع فيه لان الشفاعة في المذنبين

لا يكون على سبيل التقدم بين يدي الله تعالى بل باذنه وقال الله تعالى
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال تعالى وكم من ملك في السموات
لا تغني شفاعتهم شيا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى وليس
هذا تركا للظاهر لان المرتضى محذوف فاي فرق بين ان يضمر من ارتضى
افعاله وبين ان يضمر ارتضى ان يشفع فيه وفي المرجية من لم يمتنع من ان
يجعل الفاسق الملي ممن ان يطلق عليه انه مرتضى ويراد ان ايمانه مرتضى
كما نقول هذا النجار مرتضى عندي اي للنجارة دون غيرها وتعلقهم بانه تعالى
وصف يوم القيمة بانه لا يجزي نفس عن نفس شيا فيه ولا يقبل منها شفاعة
باطل لانا كلنا نرجع عن هذا الظاهر ونقول ان في ذلك اليوم شفاعة
النبي صم مقبولة فاذا قالوا انما نعلق نفي قبول الشفاعة باسقاط العقاب
قلنا انما نعلق قبول الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر وربما تعلقوا بان
الرغبة الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعة نبيه صم فلو كانت الشفاعة
في اسقاط العقاب لكانت رغبتنا في ان يجعلنا فساقا عصاة والجواب
ان هذه الرغبة مشروطة بان يجعلنا من اهل الشفاعة اذا عصينا و
الدعا كله لا بد من اشتراطه على ما بيناه ويلزم على التعلق بذلك
اذا رغبنا الى الله تعالى ان يجعلنا من التوابين المستغفرين والتوبة لا تكون
الا من الذنوب ولذلك الاستغفار ان نكون راغبين من ان يجعلنا
من اهل المعاصي فاي شي قالوه قلنا لهم مثله فان اعترضوا على دليلنا
الاول بقوله تعالى ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وبقوله تعالى

ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا ومن يعمل سوءا يجز به وان الفجار
لفي جحيم وما اشبه ذلك من القران قلنا لنا طرق ثلثة في دفع هذا الكلام
اولها ان نبين انه لا صيغة في اللغة مبنية لاستغراق الجنس وان جميع
الالفاظ التي تعلقوا بها مشتركة بين العموم والخصوص ومحتملة للامرين
على الحقيقة وثانيها ان نعارض بالايات التي تعلقوا بها بايات من القران
تقتضي ظاهرها العفو واسقاط العقاب وثالثها ان نلزم من جوز العفو
عقلا من مخالفينا وشرط في كل عموم القران الوارد بايقاع العقاب
بارتفاع التوبة وزيادة الثواب على مقادير العقاب ان يشترط ايضا
ارتفاع العفو لانه على مذهبه من مزيلات العقاب واذا شرط ارتفاع
وجهين وجب ان يشترط ارتفاع الثالث والذي يدل على انه لا صيغة
للاستغراق تخصه انا وجدنا كل لفظ يدعون انه مبني للاستغراق قد
يستعمل في الخصوص لان القائل يقول من دخل داري ضربته ولقيت العلماء
وقطعت السراق وهو يريد الخصوص تارة كما يريد العموم اخرى واستعمال
اللفظة في المعنيين مختلفين يدل ظاهره على انها حقيقة فيهما وموضوعة
لهما الا ان يقوم دليل قاهر وان لم يكن بالاستعمال حقيقة وموضوعا
قلنا لو لم يقم دليل قاهر ونضطر من قصد اهل اللغة الى انهم مستعيرون
له لحكمنا بانه حقيقة مع وجود الاستعمال والذي يوضح ما ذكرناه ان
الاصل في الوضع هو الحقيقة وانما المجاز داخل عليها ولهذا صح ان يكون
في الكلام حقيقة لا مجاز فيها ولا يجوز ان يكون ما هو مجاز لا حقيقة له

وهذا يقتضي ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وعليها يجب حمله الا
لدليل القاطع واذا قالوا اللفظ مستعمل في الامرين غير انه يستعمل مطلقا
مجردا في الاستغراق وانما يستعمل في الخصوص مقترنا بدلالة والجواب
ان هذا دعوى بغير برهان والاستعمال الذي اعتمدناه قد صح بغير
خلاف وانما ادعي مع الاستعمال في احد الموضعين قرينة وعلى من يدعي
امرا زايدا على المعلوم الدلالة وليس يفصل المتعلق بهذه الدعوى
من اصحاب الخصوص اذا ادعوا مثلها وقالوا اطلاق هذه الالفاظ
موضوع للخصوص وانما نعلم العموم بقرينة ودلالة دليل اخر ومما
يدل على ما ذهبنا اليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استفهام كل
مخاطب بهذه الالفاظ لان من قال من دخل داري ضربته يحسن ان يستفهم
عن عموم كلامه او خصوصه ومعلوم ان لا يحسن الا مع اشتراك اللفظ
واحتماله لان من قال لقيت رجلا وابتعت فرسا لا يحسن استفهامه عن مراده
لاختصاص اللفظ ولو قال رايت عينا وشاهدت شيئا لحسن الاستفهام
للاحتمال ومن دفع حسن الاستفهام في الالفاظ التي ذكرناها كان دافعا
لمعلوم ودفع حسن الاستفهام في كل لفظ مشترك وليس لاحد ان يدعي ان
وجه حسن الاستفهام في كل خطاب لانه لفظ من الفاظ العربية الا ويمكن
فيه المجاز وقد علمنا قبح الاستفهام في مواضع كثيرة فنعلم ان العلة ما
ذكرناه وبعد فان المخاطب اذا كان حكيما وعدل عن الحقيقة في خطابه
الى المجاز فلا بد من ان يدل من يخاطبه على ذلك فلا معنى لاستفهامه مع



ان يقولوا متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها
في الشرط لان ذلك دعوى بغير حجة وقد اوجبوا عموم من اذا
كانت نكرة في الشرط والجزاء ولم يوجبوا عمومها اذا كانت معرفة
فالا كانت عامة في الاستفهام دون سائر المواضع واما الطريقة
الثانية في الكلام على الايات التي تعلقوا بها فبينة لانا نعارضهم
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وبقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وبقوله تعالى
وبقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وبيان وجه الاية الاولى انه تعالى لم ينف
غفران الشرك على كل الوجوه بل نفى ان يغفر تفضلا فكانه تعالى قال ان الله
تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا بل استحقاقا فيجب المراد بقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل
لان موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي والاثبات وينضم اليه
الاعلى والادون ان يخالف الثاني الاول الا ترى لا يحسن ان يقول
القائل انا لا امضي الى الامير الا ان يدعوني وامضي الى من دونه اذا دعاني
وانما يحسن ان يقول وامضي الى من دونه وان لم يدعني وكذلك لا يجوز ان
يقول انا لا اتفضل بالكثير واتفضل باليسير وهذا وجه من خالف
فيه فهو مكابرة ويمكن ان يعارضوا بهذه الاية على جواز العفو وهو ان
لفظة ما يجب عمومها عند من ذهب الى العموم لكل ما لا يعقل واذا اجرى

بان القائل اذا قال مستفهما لغيره من عندك صلح ان يجيب بذكر آحاد
العقلاء وجماعاتهم ولا يصح ان يجيبه بذكر البهايم فلولا الاستغراق لفظة
من للعقلاء لجاز ان يكون الجواب عنها في بعض الاحوال بذكر بعض
العقلاء يجري مجرى الجواب بذكر بهيمة والكلام في هذه الطريقة بان اهل
العربية عدلوا عن لفظ الاستفهام في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة
فوجب ان تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل باسمه فيقال
لهم قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلمها لكم فمن اين قلتم ان من اطلق
بلفظة من ولم يعلم و يقصده العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظ انه
يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ سيما ما ذكرناه انه يحسن
ممن استفهم فقيل له ما تملك ومن جاءك بان يقول من المال او من الفرس
او من العبيد او من الآباء وفي جواب من جاءك من النساء او من الرجال
ولولا اشتراك اللفظ واحتماله لم يجز ما ذكرناه وليس يجري ذكر بعض العقلاء
ويصح ان يستعمل في جميعهم حقيقة وليس كذلك حكم البهيمة فاما عدولهم
عن الفاظ الاستفهام الى لفظة من فلفائدة معقولة لان الاستفهام
بذكر كل شخص بعينه يتعذر ويطول ويبعد وليس في جميع الالفاظ ما
يصح ان يقصد به الى الاستخبار عن جميع العقلاء مفترقين ومجتمعين
الا لفظة من وهذه مزية بينة لها على انه لو ثبت بهذه الطريقة
العموم لم يكن نافعا لهم والمقصود من الكلام في عموم الوعيد لان
الاستفهام لا يحسن دخوله في خطاب يتم على وجه من الوجوه وليس لهم

بان القائل اذا قال مستفهما لغيره من عندك صلح ان يجيب بذكر احاد
العقلاء وجماعاتهم ولا يصح ان يجيبه بذكر البهايم فلولا الاستغراق لفظة
من للعقلاء لجاز ان يكون الجواب عنها في بعض الاحوال بذكر بعض
العقلاء يجري مجرى الجواب بذكر بهيمة والكلام في هذه الطريقة بان اهل
العربية عدلوا عن لفظ الاستفهام في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة
فوجب ان تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل باسمه فيقال
لهم قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلمها فمن اين قلتم ان من اطلق الاستفهام
بلفظة من ولم يعلم مقصده العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظ انه
يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ سيما ما ذكرناه انه يحسن
ممن استفهم فقيل له ما تملك ومن جاءك بان يقول من المال او من الفرس
او من العبد او من الآباء وفي جواب من جاءك من النساء او من الرجال
ولولا اشتراك اللفظ واحتماله لم يجر ما ذكرناه وليس يجري ذكر بعض العقلاء
ويصح ان يستعمل في جميعهم حقيقة وليس كذلك حكم البهيمة فاما عدولهم
عن الفاظ الاستفهام الى لفظة من فلفايدة معقولة لان الاستفهام
بذكر كل شخص بعينه يتعذر او يطول ويبعد وليس في جميع الالفاظ ما
يصح ان يقصد به الى الاستخبار عن جميع العقلاء مفترقين ومجتمعين
الا لفظة من وهذه مزية بينة لها على انه لو ثبت بهذه الطريقة
العموم لم يكن نافعا لهم والمقصود من الكلام في عموم الوعيد لان
الاستفهام لا يحسن دخوله في خطاب الله تعالى على وجه من الوجوه وليس لهم

ان يقولوا متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها
في الشرط لان ذلك دعوى بغير حجة وقد اوجبوا عموم من اذا
كانت نكرة في الشرط والجزاء ولم يوجبوا عمومها اذا كانت معرفة
فالا كانت عامة في الاستفهام دون ساير المواضع واما الطريقة
الثانية في الكلام على الايات التي تعلقوا بها فبينة لانا نعارضهم
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وبقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وبقوله تعالى
وبقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وبيان وجه الاية الاولى انه تعالى لم ينف
غفران الشرك على كل الوجوه بل نفى ان يغفر تفضلا فكانه تعالى قال ان الله
تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا بل استحقاقا فيجب ان المراد بقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل
لان موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي والاثبات وينضم اليه
الاعلى والادون ان يخالف الثاني الاول الا ترى لا يحسن ان يقول
القائل انا لا امضي الى الامير الا ان يدعوني وامضي الى من دونه اذا دعاني
وانما يحسن ان يقول وامضي الى من دونه وان لم يدعني وكذلك لا يجوز ان
يقول انا لا اتفضل بالكثير واتفضل باليسير وهذا وجه من خالف
فيه فهو مكابر ويمكن ان يعارضوا بهذه الاية على وجه اخر وهو ان
لفظة ما يجب عمومها عند من ذهب الى العموم لكل ما لا يعقل واذا اجري

تعالى انه يغفر ما دون الشرك عم ذلك الكبير والصغير وما وقعت
منه توبة وما لم يقع منه توبة لاجل عموم ظاهر اياتهم لانا نعكس ذلك
ونقول بل خصصوا ظاهر تلك الايات لعموم ظاهر هذه الايات
فان تعلقوا باشتراط المشية بقوله تع لمن يشاء الاجال قلنا لهم ما
دخلت المشية فيما تناوله اللفظ العام لانها دخلت فيمن يغفر له لا
فيما يغفره وكيف يمكن ان يعارضوا في هذه الاية بوجه اخر وهو ان الله تع
علق الغفران بالمشية والظاهر من تعليقه بها انه تفضل غير واجب
لان الواجب لا يتعلق بمشية لان احدا لا يقول انا افعل الواجب ان
شئت ان اشكر النعم ان اخرت واما بيان وجه المعارضة بالاية الثانية
فهو انه تع خبر بانه يغفر للناس على ظلمهم وذلك اشارة الى الحال التي يكون
فيها ظالمين ويجري مجرى قول القايل لقيت فلانا على اكله واوده
على غذره وليس لهم ان يشترطوا في هذه الاية التوبة لانه عدول عن الظ
ومطرق لمن يشترط في ظواهر اياتهم واما وجه المعارضة بالاية الثالثة
فهو انه تع اخبر انه يغفر الذنوب جميعا وظاهر ذلك يقتضي غفرانها
بغير اشتراط توبة ولا غيرها ولولا ان الكفر اخرجه من هذه الظاهر
دليل لكان متناولا له وقوله تع عقيب هذه الاية وانيبوا الى ربكم
واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب لا يقتضي اشتراط ظاهر الاية الاولى
مع الطلاقة فان عطف المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز
فاما الطريقة الثالثة التي وعدنا بذكرها في الكلام على الايات التي

اعتمدوها فهي ان نقول لهم انتم تشترطون في عموم ايات الوعيد
التوبة وزيادة الثواب وانما اشترطتموها لانهما يوثران في سحق
العقاب ومعلوم ان العفو اذا وقع اسقط العقاب كاسقاط التوبة
وزيادة الثواب له فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموهما
في معناهما فالا شرطتموه كما شرطتم ما يجري مجراه فاذا قالوا الفرق
بين الامرين ان العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب
وليس في العقل ان العفو قد يقع لا محالة قلنا هذه مغالطة و
ذلك ان العقل كما يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة
الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو وكما يجوز العقل
ان يعفو مالك العقاب وان لا يعفو فكذلك يجوز ان تقع توبة
او مزيد ثواب كما يجوز ان لا يكون ذلك فمحال ان يقابلوا بين الوقوع
والوقوع في الامرين وبين الحال قبل الوقوع فانكم تجدون شرطنا
مساويا لشرطيكم فان كان على ما تزعمون ظاهر عموم الوعيد يقتضي
انه تعالى لا يختار العفو فظاهر ذلك ايضا يقتضي ان احدا لا يختار
التوبة ولا ما يزيد ثوابه على عقابه فاعله لانكم انما تنفون بالظاهر
اختياره العفو ليعلم وقوع العقاب بمستحقه وهذا بعينه قائم في التوبة
وزيادة الثواب فالا كانت الظواهر مؤمنة من عقابه فان قالوا لا
فايدة في قوله تعالى من لم يتب ولم يزد ثوابه عقابه ولم اعف عنه فاني
اعاقبه فان ذلك معلوم والضرورة تدعو اليه فان كل من لم يسقط

عقابه بشيء من مسقطات العقاب لا بد من ان يكون معاقبا قلنا قد
يمكن في مستحق العقاب منزلة ثالثة بين ان يستوفي عقابه وبين ان يسقط
عقابه لانه غير ممتنع ان يبقى العقاب في جنبه مستحقا فلا يسقط ولا يستوفى
واذا كان العقل يجوز ذلك جاز ان نستفيد بايات الوعيد وقوع العقاب
بمن لم يسقط عنه على انا اذا سلمنا لكم تبرعا عدم الفايدة من ذلك فالفايدة
انما تعدم مع استيفاء الشرايط الثلث واي واحدة الغيناها ادخل الكلام
في الفايدة فلم جعلتم ما يلغي هو العفو دون التوبة وزيادة الثواب فان قالوا
قد بنيتم طريقتكم هذه على صحة اسقاط العقاب وليس يخلو اسقاطه من ان
يقع قبل المعصية او في حالها او بعدها ولا يجوز ان يكون واقعا قبلها
ولا في حالها لان الاسقاط تصرف في الحق وفي مقابلة الاستيفاء فكما
لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية ولا في حالها لا يجوز الاسقاط وان كان
الاسقاط بعد المعصية فقد علمنا انه لا احد من المكلفين الا وهو مقطوع
اذا سرق واصر على وجه الجزاء والنكال وكذلك كل زان مصر يجلد على سبيل
العقوبة فلو جاز العفو لقدح فيما تقرر من الاجماع قلنا اما اسقاط الحق
قبل ثبوته فغير جائز غير انه يمكن ان يقال انه مانع من ثبوت الحق مستقبلا و
يجري مجرى قول القائل لغيره كل حق استحقه مستقبلا عليك فقد وهبته
لك ولا معنى للمضايقة في هذا القسم وانما الكلام كله معهم في اسقاط العقاب
بعد وقوع المعصية والذي ادعوه من الاجماع في قطع السراق وجلد الزناة
فيه من المرجئة كل الخلاف لانهم لا يقطعون نكالا ولا يجلدون عقوبة

الا من علموا استحقاقه للعقاب وان العفو ما اسقطه عنهم ويجرون قطعه
من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تجويز كونه تائبا
ولا خلاف بينهم في ان المشهود عليه بالسرقة والزنا والمقر بهما لا يحد ان
على وجه العقوبة والاستحقاق لانا لا نامن ان يكون الباطن بخلاف
الظاهر فان قالوا قولكم يؤدي الى تعذر قطع سارق على سبيل العقوبة
لتعذر الشرط الذي ادعيتموه قلنا لو لم يكن معرفة ذلك على ما ادعيتم
لم تخرج اية القطع من ان تكون مفيدة لانها انما تدل على استحقاق العقوبة
فيمن كان على الصفة المخصوصة ولا يقدح في ذلك فقد طريق لنا الى العلم
بالشرايط على ان الشروط التي يعتبرها مخالفنا في قطع السارق على سبيل
النكال والعقوبة يكاد يكون متعذرة لانهم يشترطون علم الامام بكون
السارق سارقا لما لا يملك المسروق منه وتناوله له من حرز وقيمته بالغة
القدر الذي يجب فيه القطع ويعلم في حال التناول كامل العقل وقد وقعت
عنه الشبهات مصرا غير تائب ومعلوم ان الاحاطة بهذه الشروط كلها فان
ادعي فيه الامكان تقديرا قدرنا مثل ذلك في العفو لانه غير ممتنع فرضا
وتقديرا ان يجعل الله تعالى للامام علامة يميز بها بين من عفي عنه وبين من لم يعف
عنه على ان امثال ايات الحد ويمكن على كل حال في الكفار لانا
نامن فيهم ثبوت ما يقتضي اسقاط العقاب وربما استدل المخالف
في ارتفاع العفو عن مستحق العقاب بان يقول لو عفا الله عنهم لم تخل
حالهم بعد العفو من ان يعود العفو اما ان يدخلهم الجنة او النار او

لا يدخلهم جنة ولا نارا فان ادخلهم الجنة لم يخل من ان يكونوا
فيها مثابين او غير مثابين وان ادخلهم النار فاما ان يكونوا
معاقبين او غير معاقبين وكونهم في غير جنة ولا نار اما بان يفنوا
او يميتوا او بان يكونوا احياء في دار اخرى يمنع الاجماع منه لان الامة
مجتمعة على ان كل مكلف لا منزلة له في الآخرة بين الجنة والنار
والاجماع ايضا يمنع من ان يدخلوا الجنة ولا يثابوا فيها ويدفع ايضا
ان يكونوا في النار غير معاقبين او معاقبين وان كان العقل
يمنع من عقابهم بعد اسقاطه فلم يبق الا ان يدخلوا الجنة مثابين
ولا ثواب لهم يستحقونه لان عقاب معاصيهم قد احبط ثوابهم والتفضل
بالثواب قبيح فوجب القطع على بطلان العفو لان تجويزه يؤدي الى علم
فساده والجواب عن هذه الشبهة انها انما بنيت على ان الثواب
يحبط بالعقاب وقد دللنا فيما تقدم من هذا الكتاب على بطلان
التحابط والصحيح في هذا الموضع ان الله تعالى اذا عفا عن فساق اهل
الصلوة فسقط عقابهم ادخلهم الجنة واثابهم بما يستحقونه على ايمانهم
وطاعاتهم فان قيل مع نفيكم التحابط كيف قولكم فيمن كفر بعد ايمان
او آمن بعد كفر قلنا يجوز ان يتلو الايمان الكفر ولا يجوز ان يكفر المؤمن
جملة وفي المرجئة من جوز ان يكفر لكنه لا بد بعد ذلك من ان يؤمن
ويوافي بايمانه والصحيح الاول واذا وقع الايمان بعد الكفر فان الله تعالى
يغفر عقاب الكفر تفضلا ولو شاء يواخذ به لكن السمع منع ذلك

وانما الدائم قلنا ان المؤمن لا بد من ان يوافي بايمانه لان الاجماع
واقع على ان الايمان يستحق به الثواب الدائم فلو جاز ان يكفر المؤمن
كفرا يوافي به لا استحق فاعله الثواب والعقاب الدائمين للاجماع
ايضا على ان الكفر الموافى به يستحق عليه العقاب الدائم والاجماع
يمنع من استحقاق الامرين على سبيل الدوام وايضا فان التحابط اذا
بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلا بد اذا فعل المستحق منهما من ان
يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب واجتمعت الامة على ان الثواب
في الآخرة لا ينقطع ولا يتخلله عقاب فاذا قيل كيف تدعون الاجماع
في دوام المستحق من الثواب على الايمان وفي الناس من يقول انه لا يستحق
على الله تعالى شيء ومنهم من يشترط في استحقاق الثواب على الايمان الموافاة
كما شرطتم ذلك في الكفر قلنا اما من نفى ان يستحق على الله تعالى شيء من المجبرة
او من نفى استحقاق الثواب من جهة العقل وهم البغداديون فهم معا
يجمعون على ان الثواب اذا لم يحبطه فاعله فلا بد من ان يفعل به و
يوصل اليه فلو جعلنا مكان قولنا انه يستحق الثواب انه لا بد من ان يفعل
به الثواب الدائم متى لم يحبطه زالت الشبهة على ان البغداديين يعترفون
بالاستحقاق وانما يضيفونه الى الحكمة والجود فما خالفوا في اصل الاستحقاق
والمجبرة تنفي الاستحقاق لكل نوع من الافعال على كل وجه فاذا قلنا اجمع
كل من اثبت استحقاقا بالافعال على كذا اخرجت المجبرة منه واما من شرط
في استحقاق الثواب بالايمان الموافاة فقوله باطل لان وجوه الافعال

وشروطها التي منها يستحق بها ما يستحق لا يجوز ان يكون منفصلة منها
ومتأخرة عن وقت حدوثها والموافاة منفصل عن وقت حدوث الايمان
فكيف يكون شرطا او وجها في استحقاق الثواب به ولا يلزمنا ذلك اذا
فرقنا بين الكفر الموافى به وما لا يوافى به في دوام المستحق عليه من العقاب لانا
ما جعلنا الموافاة شرطا ولا وجها في الاستحقاق ولا في دوامه بل
جعلناها دلالة لنا وامارة على صفة المستحق واذا لم يواف بكفره دلنا
ذلك على ان كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك والذي يوافى به
من الكفر نقطع على انه وقع للاصل على وجه يقتضي دوام عقابه فالموافاة
دلالة عندنا وليست وجها ولا شرطا في الاستحقاق والدلالة لا تجعل
المدلول على ما هو عليه فاذا قيل لنا فباي شيء يفسد قول من جعل الموافاة
بالايمان دلالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه
وان الموافاة اذا لم تحصل دل عدمها على ان الايمان دفع في ابتداء
حدوثه مستحقا به الثواب المنقطع قلنا يمنع من ذلك الاجماع لانه لا احد يقول
بذلك من الامة كلها ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالايمان جعلها
وجها لاستحقاقه وجهة وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها
دلالة وكاشفة فكان كل من ذهب الى ان ما يقتضي استحقاق الثواب الدائم
تابع لحال حدوثه وغير منتظر يذهب الى ان كل ايمان يستحق به في حال حدوثه
الثواب الدائم فاذا قيل باي شيء فصلتم بين الكفر الموافى به والذي لا
يوافى به في دوام العقاب قلنا بالاجماع لانا قد بينا ان دوام العقاب

او انقطاعه لا يعلم قطعا عقلا وانما يعلم بالسمع وقد اجمعت الامة
على ان عقاب الكفر الذي يوافى به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافى
به لا اجماع على دوامه ولا انقطاعه وانما يرجع ذلك الى الدليل ولو
كان عقاب الكفر الذي لا يوافى به دائما لكان قد اجتمع للمكلف الواحد
استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام وقد بينا فساد ذلك
وانما رجحنا القول بان المؤمن لا يكفر على القول بجواز كفره من غير
ان يوافى به من اجل ان الكفر يستحق به الاستخفاف والذم واللعن
فلو جامع الايمان مع بطلان التحابط لوجب ان يكون المرتدون يستحقون
منا المدح والتعظيم على ما تقدم من ايمانهم وان استحقوا الاستخفاف
واللعن على كفرهم واجمعت الامة على ان كل مظهر لكفر وردة فانه لا يستحق
شيئا من التعظيم والثواب وذلك معلوم من دينه صلعم ضرورة فاذا
قيل لنا فقد نرى كثيرا ممن كان مؤمنا يكفر وربما بقي على الكفر الى حال
موته وقد قال الله تعالى الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا
كفرا قلنا ليس كل من اظهر الايمان يكون مؤمنا على الحقيقة واذا وجدنا
مظهر الكفر بعد اظهار الايمان قطعنا على ان ما اظهره من الايمان لم يكن
في الباطن وعند الله تعالى عليه فاما المراد بالاية فانما سمى من اظهر الايمان
مؤمنا على العرف كما قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وكما قال الله عز وجل
فتحرير رقبة مؤمنة ولا شبهة في انه تعالى اراد اظهار الايمان

فصل

في الكلام في احكام الاخرة اعلم ان سقوط التكليف عن جميع اهل الاخرة

واجب اما اهل الثواب فلانه يجب ان يكونوا خالصا من المشاق فيجب
سقوط تكليفهم واما العاقل فلو كان مكلفا لجاز وقوع التوبة منه
وسقوط العقاب بها ولو اعتبر في سقوط التكليف عن اهل الاخرة
بغير الاجماع ما يمنع من تجويز استحقاق الثواب هناك او عقاب لكان
واضحا وقوله تعالى كلوا واشربوا لاهل الجنة ليس امرا على الحقيقة وان
كانت له صورته وفيه الى هل واليها بشرانه امر لكنه زايد في سرور اهل
الجنة اذا علموا ان الله تعالى اراد منهم الاكل وامرهم به ويكون الامر تكليفا
اذا انضمت اليه المشقة فاذا قيل فاهل الجنة يشكرون الله تعالى على نعمه
قلنا الشكر بالقلب يرجع الى الاعتقادات والله تعالى يفعل فيهم المعارف
كلها فلا وجوب عليهم واما الشكر باللسان فيجوز ان يكون لهم فيه لذة
فيكون غير مناف للثواب ومما يجب عليه ان معارف اهل الاخرة ضرورية
وهم ملجئون الى ان لا يفعلوا القبيح والذي يدل على انهم يعرفون الله
تعالى قبل ان نبين كيفية هذه المعرفة ان المثاب لا بد ان يعلم وصول
الثواب اليه على الوجه الذي استحقه وقد علمنا ان العلم بما ذكرنا لا يصح الا
مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمته ليعلم ان ما فعله به هو الذي
استحقه والقول في المعاقب مثله في المثاب وايضا فان من شرط الثواب
ان يصل الى مستحقه مع الاعظام والاكرام من فاعل الثواب لان الاعظام
من غير فاعل الثواب لا يوثر فيه والاعظام لا يعلم الا مع القصد الى التعظيم
ولا يجوز ان يعلموا القصد ولا يعلموه وكذلك القول في العقاب في وصوله

على سبيل الاستخفاف والاهانة ووجوب معرفة القصد من فاعله و
ايضا فان الثواب يجب وصوله الى المثاب الى ابلغ وجوه الانتفاع و
هذا يقتضي ان يكون المثاب كامل العقل واذا فعل به الثواب ولم
يعلم انه هو الذي استحقه عرض بذلك الاعتقاد الجهل لان الاصل
في النفع انه تفضل وكذلك اهل النار متى لم يعرفوا ذنبهم وانه
قد وصل اليهم الالم على سبيل الاستخفاف كانوا معرضين لاعتقاد
كونه ظلما وهو جهل ويقدح في هذا الوجه خاصة ان العاقل
يعلم بعقله قبح الاقدام على ما لا يأمن كونه جهلا واذا لم يعلموا جهة
وقوع الثواب او العقاب بهم وجب ان يتوقفوا عن الاعتقاد فيكونوا
واذا وجب في اهل الاخرة ان يكونوا عارفين بالله تعالى فلا يخلو
معرفتهم من ان يكون من فعل الله تعالى فيهم او من فعلهم فان كانت
من فعلهم لم يخل من ان يكون واقعة عن نظر مختارا او ملجأ الى فعله او
من تذكر نظر او بان يلجأ الفاعل الى نفس المعرفة من تقدم نظر واذا ابطلنا
ما عدا المعرفة الضرورية ثبت ما اردنا . ولا يجوز ان يكون واقعة
عن نظر مبتدا لان ذلك تكليف وهو مشقة وقد بينا سقوط
التكاليف عنهم وليس لهم ان يقولوا ان الشبهات لا تعرض في دار الاخرة
بمعاينة تلك الآيات والاهوال لان ذلك كله لا يمنع من تطرق الشبهة
وان تكون المعرفة مكتسبة كما لا يمنع معاينة المعجزات وظهور خرق
العادات في الدنيا من اكتساب المعرفة وتطرق الشبهة وان طالت وكثرت

ولا يجوز ان يكون الالجاء الى المعرفة لان الالجاء الى افعال القلوب
التي تخفى عن غير الله تعالى لا يجوز ان يكون الا من الله تعالى واذا وجب ان
يكون الملجأ الى العلم عارفا بالله تعالى فقد استغنى بتقدم المعرفة عن
الالجاء اليها وقد قيل انما يلجأ الى العلم بان يعلم انه متى حاول اعتقاد
غيره منع منه فقد اقدم على الاعتقاد الذي وصفناه لا يكون له
الاعتقاد علما لانه ليس من وجوه المذكورة التي يكون لها الاعتقاد علما
كالنظر وتذكر الدليل وغيرهما واذا بطلت الاقسام التي قسمناها وجب
كون معارفهم ضرورية واعلم ان اهل الآخرة ان يكونوا مضطرين الى
افعالهم على ما ذهب اليه ابو الهذيل لان الاضطرار في الافعال ينقص
من لذتها فالتخير فيها ابلغ في اللذة والسرور ولان الله تعالى انما رغب في
الثواب الينا في الآخرة على الوجه المألوف المعروف في الدنيا وانما يكون
ذلك على وجه التخير وهذا الوجه وان لم يستمر في اهل النار ولا في جميع اهل
الموقف فبالاجماع نعلم تساوي الجميع في هذا الحكم لان الناس بين
فقائل ذهب الى الضرورة ويعم بها جميع اهل الآخرة والآخر يذهب الى الاختيار
فيعمهم به ايضا واذا تأملت القرآن وجدت دالا على ان اهل الآخرة غير مجبرين
لافعالهم لانه تعالى اضاف اليهم الافعال فقال تعالى ما يأكلون ويشربون
ويفعلون وذلك يقتضي انها افعال لهم لا ضرورة فيه وقوله تعالى وفاكهة
مما يتخيرون يدل على انهم مختارون واذا ثبت انهم غير مضطرين الى افعالهم
ولم يجز ان يكلفوا ترك القبيح لما تقدم ذكره فلا بد اذا علمنا ان القبيح

لا يقع منهم من ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا وانما يكونوا ملجئين
بان يعلمهم الله تعالى انهم متى حاولوا القبيح منعوا منه وقد ثبت في
الشاهد ان الالجاء يقع بهذا الوجه مع غلبة الظن وتظاهر الامارات
فبان يقع مع العلم اولى ويمكن ان يلجأ بوجه آخر وهو ان يعلمهم استغناءهم
عن القبيح بالحسن المطابق لاغراضهم وشهواتهم مع ما في القبيح من المضرة فيكونوا
ملجئين الى ان لا يفعلوه ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالى
اذا لم يفعل القبيح لان المنافع والمضار لا يجوزان عليه تعالى فالالجاء
فيه غير متصور وليس يجب اذا كانوا مقصودين للمضرة في القبيح ان يكونوا
في الحال معذبين وعلى مضرة لان تقدم المضرة في المستقبل لا يوجب في الحال
لا سيما اذا كان الوصول اليها مأمونا والوجه الاول كأنه ابين
واوضح فصل في عذاب القبر اعلم ان من الناس من اجاز عذاب
القبر ومنهم من اجازه لكنه ذهب الى قبحه والصحيح انه جائز من حال
ولا وجه فيه للقبح فاما الدلالة على صحته ودفع استحالته فمن حيث ان
الميت اذا اعيد حيا صح ان يعاقب كما صح ذلك فيه قبل الموت ولعل
من احاله ظن انه يعاقب وهو ميت ولما ضيق القبر عن العقاب فانه يجوز
ان يوسع حتى يمكن المعاقبة على ان المتولي من الملائكة للمعاقبة لا يحتاج
الى سعة موضع للطافة ولا وجه للاحالة واذا كان العقاب مستحقا جاز
تقديم بعضه في احوال الدنيا كما نقوله في الحدود ولا يجب ان يكون قبيحا
لكونه عبثا لانه لا يمتنع ان يكون مصلحة لمن يتولاه من الملائكة ويجوز ان

يكون مصلحة لنا في حال التكليف اذا علمنا ان ذلك يقع في القبر
ويكون معه اقرب الى الامتناع من القبيح فاذا قيل لا حال نشاهد فيها
الميت الا ونجده على حاله قلنا ليس لعذاب القبر وقت مخصوص فليس
يمتنع ان لا يوافق حال ظهور الميت لنا في القبر حال تعذيبه ويتقدم
احدى الحالتين على الاخرى ويتأخر فاذا قيل لو عذب في القبر لوجب
ان يكون عالما قادرا على الكلام فيجب ان يسمع كلامه قلنا اما كمال العقل عاقلا صح
فيجب مع العقاب على ما بيناه ويجوز ان لا يقدر على كلام يسمع واما ارتفاع
القدرة او بحصول حائل عن سماعه واما الطريق باثبات عذاب القبر
بعد ان بينا جوازه وصحته فهو الاجماع لان الامة لا يختلف فيه ومن
خالف فيه من ضرار بن عمرو ومن وافقه شاذ فقد تقدمه الاجماع و
تأخر عنه واما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فيفسد بان بعض الامامية يقول برجعة بعض الاموات
الى الدنيا فيثبتون موتتين ليس منها الموتة في القبر بعد الحيوة منه فاذا
قيل لهم فيلزمكم على الرجعة ان يكون الموتات ثلثا في القبر بعد الحيوة
فيه فاذا قالوا ليس يجب الرجعة في كل ميت ويجوز ان يكون الاية الواردة
بتثنية الموتتين خبرا عمن لم يعد الى الدنيا وبعد فاما الخبر بوقوع الموتتين
يمنع من ان يكون المتوحدة ولا يمنع من الزيادة الى الاثنين الا ترى ان
قوله تعالى واحييتنا اثنتين لم يمنع من حيوة ثالثة ومن اثبت عذاب القبر
لا بد له من ان يقول ان الاحياء ثلث مرات مرة في احوال التكليف وثانية

لعذاب القبر وثالثة للنشور والبقاء الدائم فما يلزم الامامية من تثنية
الموتة يلزم مخالفيهم في تثنية الاحياء وتسمية الملكين منكرا ونكيرا
جائز لان الاسماء القاب وليست بجارية مجرى الاشتقاق وهذا
كما لقبت العرب وسميت بظالم وكلب وسراق وما جرى هذا المجرى وقد
قيل ان منكرا ونكيرا مشتقان من استنكار المعاقب لفعلهما ونفاره
عنه فصل فيما يقع في احوال الموقف من محاسبة وذكر الميزان
والصراط وشهادة الجوارح اعلم ان الله تعالى وان كان عالما
بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسائلة والموافقة علما فليس يمتنع
ان يكون في ذلك اغراض وفوائد يفعل لاجلها لان بالمحاسبة و
المسائلة وشهادة الجوارح تنكشف حال اهل الجنة وحال اهل
النار ويتميز كل فريق من صاحبه فيشهد بذلك اهل الجنة والثواب ويشتد
اليه سكونهم وبه استمتاعهم ويغتم به اهل العقاب فيعظم لاجله آلامهم
وقلقهم بانتظار وقوع العقاب بهم وغير ممتنع ان يكون في العلم بذلك
والتوقع له في احوال التكليف زجر عن القبيح وبعث في فعل الواجب وقد
نطق القرآن بالمحاسبة واجمعت الامة على وقوعها فلا وجه للشك فيها
وكذلك نشر الصحف وشهادة الجوارح غير ان المسائلة وان كانت
عامة فانها مترتبة فيكون للمؤمنين سهلة خفيفة لا ايلام فيها
وللكافر على سبيل المناقشة والتبكيت والتهجين وقد فصل القرآن
بتصريحه بين الحسابين واما كيفية شهادة الجوارح فقيل ان الله تعالى

بنيها بنية حي منفصل فتشهد بذلك وقيل انه تعالى يفعل الشهادة
فيها وانما فيها الى الجوارح مجازا وقد قيل ان الشهادة وقعت من
المعاصي نفسه واحوج الى ان يشهد بما فعل ويقربه وبني الله تعالى
جوارحه بنية يمكن ان يستعمل في الكلام ويكون الله فيه ويقوي
هذا الوجه قوله تعالى يشهد عليهم السنتهم ومعلوم ان شهادة اللسان
هي فعل صاحب اللسان وكذلك باقي الجوارح وقد يقول احدنا
لغيره اقر لسانك بكذا وانما الاقرار بالحي وكل هذا جايز ويمكن
ان يكون ذلك عبارة عن وضوح الامر في لزوم الحجة لهم والعلم
بما فعلوه وكسبوه فعبّر عن قوة العلم بشهادة الجوارح كما تقول العرب
شهدت عيناك بكذا واقرت بانك فعلت كذا وانما يريد العلم
الذي ذكرنا والله اعلم بمراده فاما الموازين فذهب قوم الى انها
عبارة عن العدل والتسوية الصحيحة والقسمة المنصفة كما يقولون
افعال فلان موزونة وكلامه بميزان وهذا الوجه اشبه
بالفصاحة وذهب قوم اخرون الى ان المراد به الميزان ذو الكفتين
وان الاعمال وان لم توزن في نفسها فالصحف المكتوب فيها هذه
الاعمال يصح الوزن عليها وقيل يجعل النور في احد الكفتين علامة
للرجحان والظلمة في الاخرى علامة للنقصان والوجه في حسن ذلك
وحسن ما تقدم من شهادة الجوارح ما قدمنا ذكره في وجه حسن
المحاسبة والموافقة واما الصراط فقيل انه طريق اهل الجنة

وفي الوجه الاول من المجاز
مثل ما في الثاني لان الاول
يقتضي ان اليد والرجل
خرجت من كونها يدا ورجلا اذا
بنيت بنية حي منفصل والنظ
اضافة الشهادة الى الجوارح
م





واهل النار وانه يتسع لاهل الجنة ويتسهل سلوكه لهم ويضيق على
اهل النار ويشق سلوكه حتى يتعثروا ولا يجوز ان يكون شاقا على
الجميع كما يقوله الجهال ~~كما يقوله الجهال~~ وقيل ايضا ان المراد
به الحجج والادلة المفرقة بين اهل الجنة واهل النار والمميزة
بينهم

في بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب والعقاب

اعلم ان من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر او فسق قطعنا على انه مستحق للعقاب
ويكفي في القطع هذا الظاهر ولا يجري ذلك مجرى من اظهر لنا ما يستحق
به الثواب لان باظهار ذلك لا يستحق الثواب واذا اظهر الفعل
القبيح من كفر او فسق ورأينا امارات الاصرار واشتفاء التوبة زال
التجويز لان يكون عقابه سقط بالتوبة وفي التجويز لاسقاطه بالعفو
فان العقل يجيز اسقاط عقاب كل معصية من كفر او فسق فان كنا
بمجرد العقل من غير ان يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة نجيز
مستحقيه فانا نذم فاعل ذلك القبيح على شرط ان لا يكون عفي عنه كما
نذمه اذا جوزنا تائبا بشرط ان لا يكون التوبة وقعت منه وقد قطع
السمع لان عند رهافي ان عقاب الكفر لا يغفر وانه لا بد من استيفائه
وكل من ظهر لنا منه كفر نذمه اذا علمنا اصراره قطعا من غير شرط فاذا
غاب عنا وجوزنا توبته شرطنا في ذمه ارتفاع التوبة واما المعاصي التي
ليست بكفر فانا نذم فاعلها بشرط ان لا يكون الله تعالى اسقط عقابها
لانه لا قطع فيها على استيفاء العقاب وقد تقدم بيان ذلك فانا كنا

يجوز توبة هذه المعاصي إما بعينه أو الحصول انضاف تجويز سقوط
العقاب بالتوبة الى تجويز سقوطه بالعفو فتأكد وجوب الشرط الذي
ذكرناه وأما من أظهر الطاعات من الإيمان وغيره فإنا لا نحكم بمجرد
إظهاره استحقاقه بالثواب لأن الوجوه التي يقع عليها الفعل
فيستحق به الثواب مخفي علينا ونحن نشترط في مدحه أن يكون ظاهره
كباطنه ووقوع الطاعة منه على الوجه الذي يستحق به الثواب و
لا يجوز أن نشترط ارتفاع ما يحبط الثواب لأن التحابط باطل عندنا
وإنما يشترط ذلك من يقول بالتحابط وإذا علمنا من وقعت منه الطاعة
أن باطنه كظاهره واليناه ومدحناه على القطع لفقد ما يقتضي
الشرط وهذه الجملة كافية فصل في الإكفار والتفسيق اعلم
أن الفسق عندنا عبارة عن كل معصية لله تعالى ولا يختص بذلك كبائر
من صغائر لأن معاصي الله تعالى عندنا كبائر وإنما نقول على بعض الأحوال
كبيرة ولا صغيرة بالإضافات وإذا ما أضفنا ما يستحق به كثير العقاب
الى المعاصي الى ما يستحق به قليله قلنا هذا أكثر من ذلك فإذا أضفنا
ذلك القليل العقاب الى ما عقابه دون ذلك الأول أكثر من عقابه قلنا
هذا أكثر من ذلك أصغر فقد يجتمع في القبيح الواحد أن يكون صغيرا
كبيرا بإضافتين مختلفتين والفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء
إلا أنهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن الى قبيح ولا يقولون
فيمن خرج من قبيح الى حسن أنه فسق على الإطلاق وأما الكفر فعبارة عما يستحق به

دوام العقاب وكثيره ولحقت بفاعله أحكام شرعية من منع التوارث
والتناكح وما أشبه ذلك ولا سبيل من جهة العقل الى العلم بكون الفعل
كفرا وإنما نعلمه سمعا وتوقيفا وإنما قلنا ذلك لأن مقادير العقاب في
زيادتها أو نقصانها مما لا يعلم إلا بالسمع وقد أجمعت الأمة على أن
الإخلال بمعرفة الله تعالى من توحيده وعدله والإخلال بمعرفة صحة
نبوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله كفر وليس يخالف في ذلك
إلا أصحاب المعارف الذين قد دللنا على بطلان قولهم في المعرفة الضرورية
ولا فرق في الإخلال بهذه المعارف بين الجهل بها أو الشك فيها
أو اعتقاد ما يقدح في حصولها لأن الإخلال بالواجب يعم الكل وقد
بين في الكتب جهات كفر المجبرة والمشبهة ومن قال بالصفات القديمة
وأن اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من أن يكونوا عارفين بالله تعالى
وحكمته وعدله والوجه فيه ظاهر فلا معنى للتطويل بذكره والكفر عندنا
لا يكون إلا من أفعال القلوب دون أفعال الجوارح كما أن الإيمان
لا يكون إلا بالقلب دون الجوارح وسنبين ذلك عند الكلام في الأسماء
والأحكام فأما أصحابنا الإمامية فإنهم يجرون على ما ذكرناه ويجعلون
الكفر هو الإخلال بكل معرفة واجبة في أصل وفروع ويلحقون الخلاف
في الإمامة بالخلاف في النبوة في أنه كفر وكذلك العلم بالأحكام الشرعيات
من حظر وإباحة ووجوب ويحكمون بكفر من خالف في جميع ذلك لأن
على الجميع عندهم دلائل قاطعة وطرقا الى العلم بالأصول كالفروع

واجماع الامامية حجة لما بيناه في غير موضع من كون المعصوم
فيهم وان لم يكفر بعضهم بعضا لاجل الخلاف في بعض الفروع من
الاحكام الشرعية فبينهم خلاف معروف في مسائل مشهورة كالقول
بالرؤية والعدد في الشهور وان لفظ الطلاق الثلث في حال
واحدة يقع منه واحدة او لا يقع شيء ومسائل مشهورة في المواريث
ولم يكفر بعضهم بعضا فيها ولا حكموا على انفسهم بالخروج عن الايمان لاجل الخلاف
في هذه المسائل اذا كان موافقا للحق في جميع الاصول والفروع
اذا كانت الحجة هي اجماعهم فيجب ان يكفر من كفروه او فسقوه ومن
لم يكفروه فلم يبق الا ان يقال لنا كيف لم يكفر بالخلاف فيما ذكرتموه
من مذهب الشيعة فلو وقع هذا الخلاف من مخالف في الاصول لكان
كفرا عندكم قلنا اليس يمتنع ان يكون الفعل الواحد يرتفع عقابه اذا
وقع على بعض الوجوه حتى يبلغ الى ان يكون كفرا لانا قد بينا ان الكفر
هو ما اداه عقابه (?) ولا يمتنع ان يكون هذا الفعل اذا وقع على وجه اخر
يكون عقابه انقص غير بالغ (?) واذا كان هذا مجوزا في العقول ثم رايناهم
قد قطعوا على كفر من خالف في اصول الفروع اذا كان مخالفا للحق (?)
قطعنا على ان وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة العقاب
[…] ويكون وقوعه من غيره ممن خالفه لا دلالة لنا على […] الاوجه
التي يعلم الفعل لها ويكثر عقابه ومجموع ذلك جميع اصولها كلها
فيها لكنا قطعنا (?) […] وانما نقطع منه على وجه يزيد على ثواب عامل

لنا انها وان كانت في الظاهر متساوية فقطعنا ما بينا وما سويه في
الطاعات من جهات النبي ص ومخالفتهم في زيادة الثواب والعقاب
انما هو من الوجوه التي يستحقان منها فان قيل علوتم انتم بعضكم بعضا
في مسائل الرجلين […] واتباع الطلاق الثلث او ما اشبه ذلك من صفات
الائمة عليهم السلم واعيانهم يجب ان لا يكون كافرا العلة التي […]
[…] اليس يجوز ان يخالف ما يجري فيها بعلم ضرورة ولا يدخل في شبهة
من مذهب الائمة عليهم السلم لان الشك في ذلك […] في الامامة
وليس ما اختلفوا فيه من الفروع يجري مجرى ما ذكرنا لان ما اختلفوا
لا يعرف قطعا من مذهب الائمة عليهم السلم قطعا وانما الامر فيه مشتبه
ملتبس واما الخلاف في صفات الائمة واعيان الائمة عليهم السلم
فاجمعوا انه لا يكون الا كفرا ولا يختلفون في انه جار مجرى التوحيد
والنبوة فصل الكلام في الاسماء والاحكام اعلم ان الايمان
هو التصديق بالقلب ولا اعتبار بما يجري على اللسان ممن كان عارفا
بالله تعالى وبكل ما اوجب عليه معرفته مقرا بذلك مصدقا فهو مؤمن والكفر
نقيض ذلك وهو الجحود في القلب دون اللسان لما اوجب الله تعالى
المعرفة به ولا بد بدليل شرعي من ان يستحق به العقاب الدائم الكبير
على ما تقدم ذكره والى هذا المذهب ذهبت المرجئة وان كان فيهم من
ذهب الى ان الايمان هو التصديق باللسان خاصة وكذلك الكفر
هو الجحود باللسان والفسق كل ما خرج عن طاعة الله تعالى الى معصيته

ومنهم من ذهب الى ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معًا
وقال في الكفر انه الجحود بهما وقالت المعتزلة الايمان اسم الطاعات
ثم اختلفوا فقال واصل بن عطا وابو الهذيل العلاف واصحابهما
انه اسم لكل طاعة من الفرايض والنوافل وقال ابو هاشم وابو علي
واكثر المعتزلة ان الايمان اسم للواجب من الطاعات دون
النفل وعندهم ان الايمان والاسلام والدين واحد متفق في
الفايدة والفسق عندهم اسم لما استحق به العقاب وليس كل
معصية فسقا لان الصغاير المكفر عقابها لا يسمونها فسقا و
الكفر عندهم اسم لما استحق به عقاب عظيم واجريت على فاعله احكام
مخصوصة وعندهم ان مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمومن ولا كافر فاما الخوارج
فانهم يقولون في الايمان بما يضاهي قول المعتزلة لكنهم يقولون ان المعاصي
التي يفسق فاعلها بفعلها كفر ومنهم من اطلق على فاعلها انه مشرك
والفضيلية منهم تسمي كل من عصى الله تعالى بمعصية كبيرة كانت او صغيرة
كافرا مشركا فاما الزيدية فانهم يجعلون الكباير كفر نعمة ولا يجعلونها
جحودا ولا شركا والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الايمان في اللغة
هو التصديق وليس من عمل الجوارح وهذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة
وانما ادعى قوم في هذه اللفظة النقل ويشهد بان معناها في اللغة
ما ذكرناه قولهم فلان يومن بالمعاد وفلان لا يومن بكذا اي لا يصدق
به وقال الله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين واذا ثبت ذلك

ولم يقم دليل على انتقال هذه اللفظة الى غير معناها في اللغة وجب
ان تكون في معناها على مقتضى اللغة وان شئت ان تقول ان الله تعالى
انما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عز قايل قرانا عربيا
غير ذي عوج وقال جل اسمه بلسان عربي مبين وقال تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وظاهر هذه الايات كلها يقتضي ان
اسم الايمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسما له فاذا قيل فقد
ثبت بعرف الشرع معان لاسماء لم توضع لها في اصل اللغة قلنا
في المرجئة من لا يسلم ذلك ومن سلم قال انما علمت ذلك بدليل اخرجته
من عموم هذه الايات ولا دليل في الايمان وما اشبهه مما فيه الخلاف
فان قيل هذا يقتضي تسمية كل مصدق بانه ايمان وكل مصدق
بانه مومن بلا تقييد فان اللغة هكذا يقتضي واذا قلتم ان الايمان اذا
اطلق افاد التصديق بالله تعالى وبما اوجب الاعتراف به وامتنعتم من
اطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيدا فقد خالفتم اللغة
ولزمكم كل ما الزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الايات الدالة على
ان القران عربي ونازل بلغة العرب قلنا عرف الشرع اثر في اطلاق اسم
ايمان ومومن وخص هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص ولم
ينتقل هذان الاسمان عما وضعا له في اصل اللغة على ما يذهب اليه
مخالفنا وانما تخصصا وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف لقولنا دابة
بالاضافة الى بعض ما يدب بعد ان كان في اصل الموضوع مسمى به كل ما دب

وليس في ... تبديل اللغة ... الى ان يقول ... [illegible]
... [illegible] وكان ... [illegible] اهل اللغة ...
... [illegible] ان يكون ... [illegible]
من ذلك ... [illegible] ... التخصيص
لا ... [illegible] ... فاما ...
التصديق ... [illegible] ... الموضع ...
... [illegible] ... ان يكون ... [illegible]
وفي التصديق ... [illegible] ... الايمان ...
من التصديق ... [illegible]
الموضع ... في استعمال اللفظة ... [illegible]
اللغة ... [illegible] ... دون ...
وبطلان هذا القول ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... في جميع ...
... [illegible] ... شيئا ...
... وبطلان ذلك ... [illegible] ... اللفظة الواحدة
... [illegible]
... [illegible] ... الخطاب ... اللغة ...
... [illegible] ... اللفظة ... [illegible]

٢١٠

ما البر او ان يكون مستعملا باللغة العربية او نقل عن لغة العجمية وهذا
يوجب ان يكون مستعملا ... باللفظة الواحدة في الحقيقة والمجاز
فان قيل لم يعرف اهل اللغة التصديق الا باللسان ولم يعرفوا ...
بالقلب واذا جعلتم لفظة الايمان موضوعة للتصديق بالقلب فقد خرجتم
عن اللغة ... [illegible] قلنا التصديق بالقلب ... [illegible]
... اللغة ... [illegible] لانهم يصفون الاخرس بانه مصدق وان
كان لا ينطق ... والساكت وان كان في حال ... [illegible]
فلان يصدق ... او لا يصدق ... او لا ... [illegible]
ما ... [illegible] فان قيل فلم جعلتم الايمان ... [illegible]
اللسان وان كان ... التصديق قلنا لانه لو كان ... [illegible]
اللسان لوجب ان يكون الاخرس والساكت في حال سكوته ... [illegible]
الايمان ... التصديق ... ولوجب ان يكون ... [illegible]
التصديق بلسانه ... في الكفر ... الاعتقاد ... [illegible]
والتكذيب ... كافر وان يكون المنافقون الذين
كانوا على عهد ... [illegible] ... باللسان ...
قلوبهم ... [illegible] ... اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك
لرسول الله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ... [illegible]
الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين ... [illegible]
المذهب ... ان يكون ... [illegible]

وقد اجمعت الامة على تكفير من سجد للشمس ووصف فعله بانه كفر قلنا
لا شبهة في وصف من سجد للشمس بانه كافر والاجماع ان سجوده هو
الكفر وكيف يدعي الاجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة ونحن نقول
فيمن ذكرتموه انه كافر ونقطع على ان معه تكذيبا وجحودا في قلبه وانه
لا ايمان ولا تصديق في قلبه لانه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت
الامة على تكفيره فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في
قلبه ونظير ذلك رجل يشهد النبي صم بانه مستحق للذم والعقاب فانا
عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقاقه للذم والعقاب لا لان
الشهادة فيه صم هي الموجبة لاستحقاقه الذم لكنها دلالة على ثبوت ما يقتضي
استحقاق الذم فان يجوز متجوز بان يقول السجود للشمس وما اشبهها بانه
كفر فانه سمى الدلالة باسم المدلول عليه للتجاور بينهما وقد يجوز بان يقال
فيمن يشهد النبي صم بالعقاب ان الشهادة اقتضت عقابه وانما هي دلالة على
المقتضي للعقاب على الحقيقة فاقام الدلالة مقام المدلول ولهذه المسئلة
نظاير يسئلونا عنها والجواب عن الجميع واحد لا يختلف مثل قولهم خبرونا عن رجل
صدق بالله تعالى وبرسوله صم وباكثر ما نزل من القران ثم كذب باية واحدة
من جملته اليس يجب على قولكم ان يكون مؤمنا بما تقدم من ايمانه كافرا برد الاية
لان ما تقدم من الايمان ليس ينتفي برد الاية ورد الاية كفر بالاجماع ومثل
قولهم قد يجوز ان يكون بعض من امن بعيسى عليه السلم سبق الى حال بعثة نبينا صم
ويجوز ان يكذبه ع وهذا يقتضي ان يكون مؤمنا كافرا فاذا قلتم متى جحد نبينا صم

فلابد من ان يكون جاحدا لعيسى عليه السلم وقيل لكم ولم يجب ذلك و
الادلة مختلفة وقد يجوز ان يستدل ببعضها ويعلم به من يشتبه عليه
الآخر وجوابنا عن جميع ذلك ما اشرنا الى الطريقة فيه لان المراد للاية
اذا علمناه كافرا بالاجماع علمنا به انه لا ايمان معه وان الذي تقدم
من اظهاره ما اظهره وليس بايمان على الحقيقة وكذلك المكذب بنبينا صم
اذا علمناه فاعلا للكفر بهذا التكذيب دلنا ذلك على ان الايمان لم يقع
منه في حال من الاحوال ومما استدلت به المرجئة متعلقا على ان الطاعات
ليست ايمانا قولهم لو كانت كل طاعة ايمانا او بعض الايمان لكانت كل
معصية كفرا او بعض الكفر ولو كان كل ما امر الله تعالى به ايمانا لكان كل ما
نهى عنه كفرا ولو جاز ان يكون من الايمان ما ليس تركه كفرا لجاز ان يكون
من الكفر ما ليس تركه ايمانا وقالوا ايضا لو كانت الطاعات كلها ايمانا
لم يكن لاحد من البشر كامل الايمان والانبياء صلوات الله عليهم لانهم لم ياتوا
جميع الطاعات وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات هي الايمان
لوجب ان يكون من فعل من الانبياء صلوات الله عليهم صغاير المعاصي غير
كل المعاصي غير كامل الايمان لانه قد اخل بفرض وهو الكف عن المعصية واستدلوا
ايضا على ان المعاصي لا تنافي الايمان بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم وبقوله تعالى الذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء
حتى يهاجروا فاخبر انهم مؤمنون وان لم يهاجروا وبقوله تعالى ومن ياته
مؤمنا قد عمل الصالحات ولم يشترط مع الايمان عمل الصالحات وهذا يدل

على انه قد يكون مومنا وان لم يعمل الصالحات وقوله تعالى وان طائفتان
من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل
واقسطوا ان الله يحب المقسطين انما المومنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم
فسماهم في حال البغي والمعصية اخوة المومنين وبقوله تعالى كما اخرجك
ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في
الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون فخبر بكراهتهم
والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالايمان وقد استدلت المعتزلة
على ما يذهب اليه باشياء منها ان قولهم مومن لو لم يكن منقولا عما كان عليه
في اللغة وكان موضوعا له فيها لما صح ان يسمى به بعد تقضي الفعل الذي اشتق منه
مقيدا بالحال فقد بقي هو مومن اليوم كما لا يقال فيمن ضرب امس فهو ضارب
اليوم ولم يوجد في اليوم ضرب ومنها انهم يزيلون هذا الاسم عن المنافق
وان كان مصدقا بلسانه وعلى هذا الظاهر يعلم انه غير موضوع للتصديق
ومنها انه كان يجب ان لا يوصف من هو في زمان مهلة النظر بانه مومن لانه
في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارفا به ومنها انه كان يجب ان
يوصف المصدق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وآله بانه كامل الايمان وان اخل
بجميع الواجبات واقدم على المحرمات ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة قالوا
قال تعالى وذلك دين القيمة راجع الى جميع ما تقدم فيجب ان يكون ذلك كله

٢١٢

دينا والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
والايمان يفيدان فايدة واحدة بدلالة قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لكان غير مقبول ممن
ابتغاه دينا ولانه تعالى استثنى المسلمين من المومنين في قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومنها
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وانما عنى صلوتهم الى بيت المقدس
ومنها قوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة
ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون حقا فيقال لهم في الاول
مما اعتمدوه انما اجري على المومنين هذه اللفظة مضافا الى الحال لانه
فاعل الايمان الذي هو التصديق في هذه الحال فما خرج عن
موجب الاشتقاق وانما قلنا ذلك لان التصديق بالقلب هو المعرفة
والعلم والصحيح فيه انه لا يبقى وهو مجدد فلذلك قلنا ذلك له في كل حال
والجواب عن الثاني ان المنافق ليس بمصدق ولا يجب عليه التصديق به
تقليد وانما يقول ذلك بلسانه وقد تقدم ان المعول في ذلك على
ما يكون في القلب دون اللسان والجواب عن الثالث ان من هو في مهلة
النظر وان لم يكن كونه عارفا بالله تعالى فانه في هذه الحال اذا
كان مصدقا بقلبه عارفا بما يجب عليه في هذه الحال معرفته من الاحكام
العقلية فهو مومن لانه عارف لكل ما يجب معرفته في هذه الحال والجواب



عن الرابع انا نصف من كان مصدقا بالله تعالى بقلبه عارفا بكل شي يجب عليه
معرفته بانه كامل الايمان وان فعل القبيح واخل بالواجب وهل الخلاف
منا الا في هذا الموضع والجواب عن الخامس انا لا نسلم اقتضاء ظاهر
الكلام رجوع لفظة ذلك الى جميع ما تقدم بل رجوعها الى الكل او
البعض ما يعلم بدليل على انه لو سلم رجوعها بالظاهر الى الكل لجاز
ترك الظاهر ليسلم ظاهر قوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله جل اسمه انا
جعلناه قرانا عربيا مبينا وما اشبه ذلك من القران وليس ترك احد
الظاهرين ليسلم الاخر باولى من ذلك في صاحبه على انه اذا جاز منعه
ان يحدث ما ليس في اللغة فيسمى بالايمان ما لا تعرفه العرب ايمانا لجاز
ان يحدث في الرد ورجوعه الى كل ما تقدم او بعضه ما لا يعهد في
اللغة واي فرق بين الامرين وبعد فان لفظة ذلك عبارة عن الواحد
فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدم والاولى ان يكون المراد وذلك
الاخلاص دين القيمة والعبادات التي تقدم ذكرها انما يشار اليها
بلفظة ذلك فكانه قال بقول وتلك دين القيمة فان قيل لو اراد بذلك
الذي امرتم به والمعنى الذي امرتم به دين القيمة لدلالة لفظه وما
امروا على الذي امرتم به قلنا اذا اخرجنا عن الظاهر واحتجنا الى الاضمار
لم تكونوا باضماركم ما ذكرتموه اولى منا باضمار ما ذكرناه من الاخلاص او الدين
ويرجح قولنا على قولكم لانا نضمر ما لا يخرج معه لفظ الايمان عن موجب
اللغة وانتم بخلاف ذلك على انه تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا

في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين
القيمة فيجب على ما قلتموه ان يكون عدة الشهور من الدين فاذا قلتم
الدين القيم يرجع الى التدين بما ذكره لا اليه نفسه قلنا مثل ذلك
فيما تعلقتم به من الاية على ان من قال من خصومنا ان الايمان يختص
بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الاية لان قوله
تعالى يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة يعم الفرض فاذا جاز ان يرد لفظ
ذلك الى البعض مما تقدم دون بعض جاز لنا مثل ذلك في سقوط الاستدلال
والجواب عن السادس ان قوله تعالى بعد الايمان لا يدل على بطلان حكم
الايمان وارتفاع التسمية به وقد قال الله تعالى وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة ومعلوم ان التفرق لما حدث
بعد البينة لم يبطل حكم البينة بل كانت ثابتة على ما كانت عليه وانما
اراد تعالى بعد مجيء البينة وقد يقول احدنا عرفت زيدا بعد معرفتي بعمرو وجاءني
فلان بعد فلان ولا يقتضي كلامه ان معرفة زيد دلت عند معرفة عمرو وان
مجيء فلان نفى مجيء فلان على ان هذا الاستدلال مبني على القول بالعموم و
نحن نخالف فيه واذا جاز ان يكون لفظ الفرق مخصوصا جاز حمله
على الفسق الذي هو الكفر واذا سلمنا ان لفظة بعد يقتضي زوال الحكم الاول
لم يكن ايضا في الاية لهم حجة لانه اذا زال حكم الايمان واسمه بحدوث
الفسق فذلك الفسق كفر وهو بئس الاسم والجواب عن السابع انا لا نسلم
ان المراد بلفظ ايمانكم الصلوة الى بيت المقدس وانما اراد به التصديق الذي

لا يعرف القوم في الايمان سواه والقرآن غير ناطق بان الايمان المراد به
الصلوة ولا معول في مثل ذلك على اخبار آحاد تردى فيه واذا عرفنا
ذلك للرواية الى الصلوة الى بيت المقدس جاز ان يكون المراد تنفيذ
او التدين بتلك الصلوة والجواب عن الثالث ان الآية لا يقتضي نفي
اسم الايمان عمن لم يكن بالصفات المذكورة فيها وانما يقتضي التفضيل
والتعظيم فكانه تعالى انما افاضل المومنين وخيارهم من فعل كذا و
كذا كما يقول احدنا انما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب وان كان
من لا يفعل ذلك لا يخرج من ان يكون رجلا وان خرج عن الفضل والتقدم
وكذلك يقولون انما المال التبر وانما الظهر الابل ويريدون به
التفضيل ولا يريدون سواه وبعد ولو سلمنا للقوم على غاية مرادهم
ان اسم الايمان موضوع يفيد ان المدح واستحقاق الثواب وانه منقول
عن وضع اللغة لكان لنا ان نقول لهم يجب ان يجري ذلك على الفاسق
الملي لانه عندنا مستحق المدح والثواب بما معه من الايمان والمعرفة بالله
تعالى والطاعات وانما بين خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملي
بالايمان على مذهبهم في انه محبط الثواب والمدح ودائم الذم
وقد بينا بطلان التحابط فاما الكلام على الخوارج في تكفيرهم كل عاص
فواضح لان الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب مما اوجب الله تعالى المعرفة به
والفاسق الملي غير جاحد للمعارف فليس بكافر فاذا قيل لنا فالا استدللتم
بفسقه على حصول الجحد في قلبه كما استدللتم بالسجود للشمس على ان في قلب

٢١٤ الساجد كفرا وجحودا قلنا انما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام
الدليل على انه كافر فحكمنا بحصول الكفر في قلبه وليس كذلك العاصي
الملي ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدل على كفر فاعله وحصول
الجحود لوجب ان يدلنا الله تعالى على ذلك ويعلمنا به كما اعلمناه في ساير
ما يدل على الكفر ويمكن الاستدلال على ان هذه المعاصي ليست بكفر بان
الكفر من شانه ان يمنع التوارث والتناكح والمدافنة واذا طرا على الاسلام
كان ردة وقتل فاعله وكل هذه الاحكام منتفية عن عصاة اهل
الصلوة فاما من قال من الزيدية ان الفاسق الملي كافر نعمة فقوله باطل
لانه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه
فان ارادوا انه كافر النعمة لا بمعنى انه يجحدها لكن وجوب شكرها و
المعرفة بحقها يقتضي تجنب المعاصي فهذا خلاف في عبارة وكيف تكون
المعصية كفرا للنعمة والطاعة ليست على الحقيقة شكرا للنعمة لان الشكر هو
ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم او ما يجري على اللسان
من ذلك والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كل وجه عما يسمى شكرا
وليس يصف احد من اهل اللغة رد الوديعة وقضاء الدين بانه شكر فكيف
يكون تركه كفرا فاما ما يحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بانه
منافق فما شبهة فيه لان المنافق هو الذي يظهر خلاف ما في باطنه
ومن كان مظهر المعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقا لان
اليهود والنصارى لما اظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز ان يوصفوا

بالنفاق وقد تعلق الخوارج في نصرة قولهم باشياء منها قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومنها قوله تعالى
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة ومنها قوله تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وهذا
يقتضي ان كل من يسود وجهه لا يكون الا كافرا ومنها قوله تعالى وان
جهنم لمحيطة بالكافرين ومنها قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فيقال
لهم فيما تعلقوا به اولا هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة من ونحن
نخالف في ذلك وقد بينا فيما تقدم ان لفظة من غير عامة بظاهرها
وان العموم فيها والخصوص انما يعلم بدليل ولا ظاهر لهذه الآية
يتعلق به الخوارج ولو سلم لهم سلم الظاهر لجاز تخصيصه بالادلة القاطعة
والجواب عن ثانيها ان هذه الآية انما يستفاد بظاهرها ان النار المتلظية
الموصوفة في الآية لا يصلاها الا من كذب وتولى فيجب عليهم ان يدلوا
على انه لا نار لله تعالى سوى هذه الموصوفة فلا دليل على ذلك فان
قالوا اراد جنس النار ووصفها بالتلظي الموجود في كل نار قلنا هذا
من اين لكم وما انكرتم ان تكون الاشارة الى نار مخصوصة على ان الخوارج
لا بد لهم من ترك هذا الظاهر لانه ليس كل عاص مكذبا متوليا فظاهر
الآية انه لا يصلى هذه النار الا من كان بهذه الصفة والجواب عن
ثالثها ان وصفه تعالى الوجوه التي عليها غبرة بانها للكفرة الفجرة

لا يدل على ان ليس هناك وجوه اقوام من اهل العقاب ليست بهذه
الصفة بل بصفة اخرى اما بان لا يكون عليها غبرة بل سمة اخرى
بان يكون عليها غبرة لا ترهقها قترة والجواب عن رابعها انه ليس
في الظاهر ان جميع الوجوه التي في النار داخلة في اللفظة لان لفظة
وجوه ليست من الفاظ العموم عند احد فغير ممتنع ان يكون الله تعالى
اراد بعضها او اراد سوادا مخصوصا يلحق هذه الوجوه وان لم يكن لاحقا
بغيرها ويلزم المتعلق بهذه الآية ان يكون كل من يدخل النار كفر بعد ايمان
حتى يكون من كفر في الاصل خارجا من النار لان الظاهر هكذا يقتضي والجواب
والجواب عن خامسها ان وصفه تعالى النار بانها محيطة بالكافرين لا يمنع
من ان يكون محيطة بغيرهم وانما قيدنا احاطتها بهم ومن قال في دار
بعينها انها محيطة بزيد لا يمنع من ان تكون محيطة بعمرو وعلى ان النار
محيطة بزبانيتها وخزنتها وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية وقد
قال الله تعالى والله محيط بالكافرين بانه عالم باحوالهم ولا يمنع ذلك
من احاطته بغيرهم والجواب عن سادسها انه ظاهر قوله تعالى وهل نجازي
الا الكفور لو اقتضى نفي المجازاة عمن ليس بكفور لاقتضى ان يكون المؤمن غير
مجازى بايمانه وطاعاته فاذا قيل اريد بالآية وهل نجازي بالعقاب
الا الكفور قلنا هذا ترك للظاهر ولا فصل بينكم وبين من ترككم بان حمل الآية
على عقاب مخصوص وجزاء معين وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاصطلام
والاستيصال في الدنيا لانه تعالى اجرى العادة بان يعاقب بهذا الضرب

من الجزاء للكفار دون غيرهم الا ترى الى قوله تعالى فاعرضوا فارسلنا عليهم
سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي اكل خمط واثل وشيء من
سدر قليل وذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي الا الكفور وهذا
بين الكلام في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اعلم انه لا خلاف بين
الامة في الامر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر وانما اختلفوا في جهة
وجوبه وهل هي العقل والسمع وانما قيدنا وجوب الامر بالمعروف بوجوب
المعروف واطلقناه بالمنكر لان المعروف ينقسم الى واجب ونفل فالامر بالواجب
كالواجب والامر بالنفل كالنفل لان الامر بالشيء لا يجوز ان يكون اكد
من المامور به واذا جاز الاخلال بالنفل جاز الاخلال بالامر به والصحيح
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب بمجرد العقل اذا لم يكن على سبيل دفع
الضرر والتحرز الى المضرة لانه اذا كان كذلك وجب عقلا لان ازالة الضرر
عن النفس واجبة في العقول والدليل على انه مما يجب عقلا انه لو كان واجبا
لكان له وجه وجوبه ان كراهية المنكر واجبة علينا واذا لم ننكره لم نكرهه
او لان فيه اظهار لكوننا غير مريدين له لقبح ان نريد المنكر او لانا متى لم نفعل
ذلك اوهمنا الناس انا راضون بالمنكر او يكون وجه الوجوب كونه لطفا
ولا يجوز ان يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه لان ذلك يوجب على الله
تعالى ان يجرد النهي عن المنكر في كل حال لانه اذا وجب علينا نهيهم عن المنكر
مع علمهم بقبح ما فعلوه وجب عليه تعالى مثل ذلك لان وجه الوجوب ثابت
في الامرين وايضا كان يجب ان يمنع تعالى عن القبيح لاجل قبحه ولا يلزم على ذلك

النهى و

اذا قلنا انه تعالى قد تعبدنا بان نمنع من المنكر بالمنع ان يمنع تعالى عنه
بالفعل لانا نجعل وجه التعبد لنا بالمنع هو المصلحة وهي غير ثابتة
في منعه فجاز اختلاف الحالين وليس كذلك ما قالوه وايضا فكان
يجب علينا ان نجرد النهي في كل حال لانه لو وجب النهي الاول مع علم مرتكب
القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كل حال وايضا فكان يجب ان لا يسقط عنا
الانكار بانكار غيرنا لان وجه الوجوب ثابت في الجميع وايضا فان الانكار
كان يجب علينا وان ادى الى المضرة العظيمة في النفس لان وجه الوجوب
هو قبح الفعل قائم مع المضرة وليس يجري ذلك مجرى ما يتعلق وجه وجوبه
بالمنافع ودفع المضار في اعتبار المقابلة وسقوط الوجوب بزيادة
المضار لان انكار المنكر على الفرض انما وجب لمجرد القبح من غير تعلق بنفعه
ولا دفع مضرة وايضا فقد كان يجب ان لا يحسن ورود الشرع بما قد اقر اهل الذمة
على القبح لان ثبوت وجه الانكار لا يحسن ورود الشرع بالاقرار وبكل هذه
الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب اظهار الكراهية او اظهار كونه
غير مريد وبعد فليس يجب فيمن لم يكن كارها للشيء ان يكون مريدا له لجواز
خلوه من الارادة والكراهة فاما الايهام للرضا بالمنكر فغير صحيح لانه ليس
ان يكون كل من لا ينكر راضيا فمن توهم على تارك النكير الرضا فهو غالط
والفعل لا يجب لاجل توهم غلط السابق ولا يجوز ان يجب لكونه لطفا لان
ذلك ليس بمعلوم من طريق العقل ولا وجه في العقل نقطع عليه منه ولزوم وجوب
انكار المنكر لما يقال من انه يكون اقرب الى ان لا يقع المنكر لوجب على الله

كل فعل يكون معه اقرب الى مجانبة القبيح كحضور مجالس الوعظ وسماع اقوال
المحذرين والمنذرين فلما لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب
والعقاب كافيا وما زاد عليه فانما هو في حكم الندب لانه مقو للدواعي
فكذلك القول في النهي عن المنكر لان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كان
في اللطف وما زاد عليه من النهي فله حكم الندب واعلم ان لوجوب انكار
المنكر شروطا احدها علم المنكر بكونه منكرا وثانيها ان يحصل هناك امارة
الاستمرار على المنكر وثالثها تجويز المنكر تاثير انكاره في الاقلاع عن المنكر
ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظن المنكر ان انكاره يؤثر ورابعها
ان يرتفع خوفه على نفسه اذا انكر المنكر وخامسها ان لا يخاف على ماله لو
انكر المنكر وسادسها ان لا يكون في انكاره المنكر مفسدة فاما الدلالة
على صحة الشرط الاول فهو ان انكاره ما لا يعلمه منكرا كاخباره عما لا
يعلمه صدقا في القبح لان الانكار يجري مجرى الخبر لانه قبيح وايضا فليس له
ان يمنعه من تصرفه الذي لا يأمن ان يكون حسنا ولا فرق بين ان يمنعه
من ذلك بالنهي او بغيره من الافعال واما الذي يدل على صحة الشرط
الثاني وهو ان الغرض من الانكار ان لا يقع الفعل المنكر فلا يجوز ان يتناول
الماضي الواقع لان ذلك مما لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه وانما يصح
ان يمنع مما لا يقع فلا بد من ان يكون هناك امارة استمراره على المنكر
على فعله يغلب معه الظن انه يفعله ويقدم عليه فيحصل الانكار للمنع
من وقوعه وامارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة وقد قيل من جملة

امارات الاصرار ان لا يظهر امارة الاقلاع لان جماعة لو اجتمعت على شرب
خمر فشربوا اقداحا فالظن غالب انهم متى لم يظهر امارة الاستمرار اقلاعهم كان
ذلك امارة لاستمرارهم فان قيل لا وجب الانكار وان لم يظهر امارة
الاستمرار على المنكر لتجويز وقوعه مستقبلا قلنا لو كان تجويز وقوعه غير
امارة الاستمرار نظن معها وقوعه يقتضي وجوب الانكار لوجب ان ينكر على كل
قادر على المنكر وان لم يفعله ولا ظهرت امارة فعله لانه قادر من القادرين
ممن فعل معروفا او لم يفعل معروفا ولا منكرا الا ويجوز ان يقع منه في الثاني منكر
وكان يجب ان لا يختص وجوب الانكار بموضع دون اخر ومعلوم فساد ذلك
واما الذي يدل على الشرط الثالث وهو تجويز المنكر ان يكون لانكاره
تاثير في الاقلاع عن المنكر فبيانه ان المنكر ثلث احوال الحال ليكون ظنه
فيها غالبا بان انكاره يؤثر ولا خلاف انه اذا كان على هذه الحالة وجب
عليه الانكار والحال الثانية يكون ظنه غالبا بان المنكر لا يرتفع بانكاره
وان جوز مع ذلك ارتفاعه والحال الثالثة ان لا يغلب في ظنه ارتفاع
المنكر بانكاره ولا انه لا يرتفع ويكون على التجويز للامرين على سواء واختلف
الناس مع هاتين الحالتين في وجوب انكار المنكر فمنهم من اسقطه ومنهم
من اوجبه وظواهر الايات في القران الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر يقتضي وجوب انكاره ومع فقد ذلك وانما يخرج من الجملة ما يدل
الدليل على اخراجه من الحال التي يخاف فيها على النفس او ان يكون مفسدة
والظاهر متناول للكل واما الكلام على الشرط الرابع فلا خلاف في انه اذا

خاف على نفسه سقط عنه انكار المنكر ولان الخوف على النفس يبيح اظهار
الكفر فان يكون مبيحا لترك انكار المنكر على الغير اولى ثم اختلف الناس
فقال قوم ان الخوف على النفس في انكار المنكر يزيل الحسن كما يزيل الوجوب
وقال اخرون انما يزيل الحسن مضافا الى الوجوب في الموضع الذي لا يكون
في الصبر على القتل اعزاز للدين فاما اذا كان في الصبر على القتل اعزاز
للدين حسن الانكار ولم يجب ذلك نحو ان يكره بالتخويف على نفسه على اظهار
الكفر فيظهر الايمان ولا يظهر الكفر وما جرى مجرى ذلك مما فيه اعزاز الدين
واما الكلام على الشرط الخامس وهو الخوف على المال فالصحيح انه اذا غلب في
ظنه ان ظالما ياخذ ما له سواء كان المنكر عليه او غيره سقط عنه وجوب
انكار المنكر وزال ايضا الحسن لان انكاره يصير مفسدة من حيث يقع عنده قبيح
لولاه لم يقع ولا يجوز ان يكون الانكار والحال هذه ثابتا وحسنا على ما ذهب
اليه قوم وقالوا ان صبر على اخذها لم يحسن منه الانكار وكان مندوبا
اليه وان لم يجب لانا قد بينا انه مفسدة وكونه مفسدة وجه قبح لا يتغير
وكذلك القول فيه اذا خاف على عضو من اعضائه ان يتلف او يضرب لانه اذا
ظن وقوع قبيح عند انكاره لولاه لم يقع قبح منه الانكار ولانه مفسدة و
لا فرق بين كثير المال ويسيره لان وجه القبح الذي ذكرناه لا يختلف ومن
هذا الوجه يعلم قبح الصبر على القتل وان كان فيه اعزاز للدين لان القتل
ظلم ومفسدة فلا يخرج من القبح لحصول اعزاز الدين فيه فان قيل ان كان فيه
علمنا انه يسقط عنه وجوب انكار المنكر ويجري مجرى خوفه على نفسه فيجب ان يسقط

٢٦٨ عنه الخوف على المال وجوب الصلوة والصوم وجميع العبادات العقلية
والسمعية ومعلوم ان الخوف على المال لا يؤثر في ذلك كما يؤثر الخوف على النفس
قلنا لو علم الله تعالى ان في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الاحوال وعلى بعض
الوجوه لاسقط علينا وجوبها في تلك الحال واذا اعلمنا وجوب العبادة
في سائر الاحوال من غير تخصيص علمنا ان المفسدة لم تتعلق بها في بعض احوالها
فاذا قيل فقد اوجب عليكم بظاهر الايات انكار المنكر فيجب ان تقطعوا بوجوبه
على كل حال لانه لا مفسدة تتعلق به على بعض الاحوال قلنا لا خلاف بين
علماء الامة في ان انكار المنكر مشروط بان لا يكون مفسدة واذا ثبت
كونه مفسدة في بعض الاحوال خرج عن الوجوب والحسن واما الكلام على الشرط
السادس وهو ان لا يكون في الانكار مفسدة فواضح لانه وجه قبح ولا يحسن
الاقدام على ما فيه وجه قبح لان الغرض من النكير ان لا يقع القبيح فاذا
صار الانكار طريقا الى وقوع منكر اخر انتقض الغرض المقصود بالانكار
ومن فرق في المفسدة بين ان يغلب في الظن ان الذي ينكر عليه يفعل
منكرا اخر وبين ان يغلب في الظن ان غيره يفعل منكرا فجعل المفسدة الاول من
دون الثاني فغلط لان قبح الانكار مع تعلق المفسدة بما هو يرجع الى
من ينكر عليه انما قبح لكونه مفسدة وهذا الوجه قائم في المفسدة اذا
تعلقت بغيره ومن اشتبه عليه هذا الموضع وقدر ان انكار المنكر لو
سقط وجوبه لاجل فساد يقع من غيره لكان الطاف غيرنا واجبة علينا
لنا فانه لم يمعن النظر وحل هذه الشبهة لان المكلف وان وجب عليه ما هو

لطف لغيره من المكلفين فالمفسدة المتعلقة به او بغيره من المكلفين قبيحة
منه على كل حال ويجب عليه ان لا يفعلها ولا فرق في سقوط وجوب الانكار
بين ان يظن المنكر ان المنكر عليه يزيد في المنكر الذي انكره او يفعل منكرا
سواه في الحال او بعدها او يكون غيره هو الذي يفعل منكرا اما في الحال
او بعدها فليتامل ما ذكرناه فانه اولى مما يعثر في الكتب من خلافه واشبه
بالاصول واعلم ان الغرض في انكار المنكر هو ان لا يقع المنكر فاذا اثر القول
والوعظ في ارتفاع المنكر وجب ان لا يتجاوز الى غيرهما وان لم يؤثر جاز
ان يغلظ القول ويشدد فان اثر لم يجز تجاوزه وان لم يؤثر وجب التجاوز
الى المنع والدفع ويحسن المنع والدفع ويجب وان اديا الى الايلام المنكر
عليه والاضرار به والاتلاف لنفسه بعد ان يكون القصد الى ارتفاع المنكر
وان لا يقع من فاعله ولا يقصد ايقاع الضرر ويجري ذلك مجرى ما يدفع به
احدنا الضرر عن نفسه في انه يحسن منه الاضرار بغيره على سبيل المدافعة وقد
انكر ذلك قوم واعتقدوا ان الاضرار والايلام لا يكونان على هذا الوجه
الا عقوبة وانما يفعلهما الائمة او يفعل بامرهم وهذا ليس بصحيح لان ما يفعله
الائمة او ما يفعل بامرهم من العقوبات لا يكون الا مقصودا اليه والموضع
الذي نتكلم عليه يخالف ذلك لانه لو لم يقصد فيه الى الاضرار والايلام
وانما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة فان وقع ضرر فهو غير مقصود
واعلم ان الانكار للمنكر في الاصل من فروض الكفايات وان كان ربما
ينتهي الى ان يصير متعينا على شخص واحد وانما قلنا ذلك لان المقصد فيه

ان لا يقع المنكر فاذا كان حكم كل مكلف مع هذا المقدم على المنكر حكما
واحدا كان الوجوب عاما لهم فاذا قام به بعضهم سقط عن البعض الاخر
هذا اذا كان التمكن من انكاره عاما للجماعة فان تعين التمكن من جماعة بعينها
او شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكن الكلام في الاكراه و
احواله وما يتصل به لما كان للاكراه تاثير في فعل بعض المنكر او المنع منه
وجب بيان احواله لتعلقه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الاكراه
انما يصح ان يؤثر ويتغير الحكم به اذا اجتمع شروط ثلثه اولها ان يخاف معه
على النفس والثاني ان يكون المكره غير متمكن من التخلص مما خافه الا بفعل ما
اكره عليه والثالث ان يكون ما اكره عليه مما يجوز ان يتغير قبحه بالاكراه
وانما قلنا انه يكون مكرها بالخوف على النفس دون غيرها من مال او عضو
لان اظهار الكفر قولا او فعلا قبيح بالعقل والسمع ولا يجوز ان يتغير حاله
من قبح الى حسن الا بدليل سمعي وقد ثبت ان من خاف على نفسه ان لم يظهر
كلمة الكفر ان اظهارها منه يحسن فيجب ان يكون ما عدا هذا الموضع باقيا على الحظر
واذا كان القطع بالاجماع انما هو في الموضع الذي يخاف فيه تلف النفس قصرنا
الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الاصل على انه يلزم من قاس على النفس تلف
العضو الذي يؤدي الى تلف النفس ان يقع الاكراه بكل ضرر من حبس وضرب
وشتم وما جرى مجرى ذلك وانما شرطنا ان لا يتمكن من التخلص مما اكره عليه لانه
متى تمكن من الخلاص لم يكن مدفوعا الى الفعل ولا محمولا عليه وهذا مما لا شبهة
فيه واما الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه ان الاكراه انما يقع

فيما يظهر المكره من فعل او ترك فيتخلص به مما نعله وهذا لا يتاتى
فى افعال القلوب وانما يصح فيما يظهر فى افعال الجوارح وهى على ضروب
ثلثة احدها ينتقل بالاكراه عن التحريم الى الوجوب والثانى ينتقل عن التحريم
الى الاباحة والثالث لا ينتقل بالاكراه عن التحريم بل يكون مع الاكراه
محرما كما كان قبل الاكراه ومثال الاول ان يكره على اكل الميتة ولحم
الخنزير وشرب النجاسة وجميع ما يبيحه الاضطرار فانه عند الاكراه
يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزمه دفع المضار عن نفسه و
ليس يمتنع ان لا يبلغ هذا الاكراه الى حد الالجاء فيكون الفعل المكره
عليه واجبا لان الميتة مما تعافه النفس وتنفر منها فيزول بذلك الالجاء
ويبقى الوجوب واما الضرب الثانى وهو ما ينتقل بالاكراه عن التحريم الى الاباحة
فمثاله اظهار كلمة الكفر لانه يحسن من اظهارها مع الاكراه ما كان غير حسن
وغير مرغب به فى الامساك عن اظهارها لان فيه اعزازا للدين وتفوق
له فضلا اظهار كلمة الكفر هاهنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب وقد
حمل قوم على هذا الموضع اظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر وجعلوا
ذلك افضل عند الخوف على النفس مثل اظهار كلمة الكفر فاذا قيل كيف
يرغب فى ترك اظهار كلمة الكفر لاعزاز الدين بان يصبر على القتل وهو
ظلم وقبيح وقد يتعلق بصبره على القتل وامتناعه من اظهار كلمة الكفر مفسدة
فيجب ان يقبح منه ترك الاظهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة قلنا اذا ثبت
بالاجماع انه مرغب فى ترك اظهار كلمة الكفر وان ذلك الافضل والاولى به




قطعنا بذلك على انه لا مفسدة فيه لان الله تعالى لا يرغب فيما فيه مفسدة
فاذا قيل كيف لا يكون مفسدة والقتل القبيح واقع عنده ولولاه لم يقع
قلنا لا يقدح تقدير اخروج ذلك من كونه مفسدة بان يعلم الله تعالى
ان القتل يقع على كل حال او يعلم ان ما يظنه المكره من وقوع القتل
به اذا لم يظهر الكفر لا يقع به وان اظهره والصحيح ان اكره على اظهار كلمة الكفر
فالواجب ان يعرض باظهارها ولا يقصد الاخبار بل يقصد ما لا يكون معه كاذبا
لان الكذب قبيح على كل حال ومما لا يحسن عند الاكراه وليس الطعن فى ذلك
بان فى الناس من لا يحسن المعاريض بشىء لان كل احد يحسن التعريض فى معاملاته
وتصرفه وليس بظاهر بعد ذلك على بعضهم وقد قيل لو جاز ان يكون فى
المكلفين من لا يحسن المعاريض لصرف الله تعالى المكره له عن اكراهه حتى لا يحتاج
الى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه الا بتلف النفس ولو قيل ان
الاكراه لا يبيح اظهار كلمة الكفر الا لمن يعرف المعاريض ومن لا يعرفها
يلزمه الكف عن الاظهار وان قتل دونه كما يلزمه ذلك اذا اكره على نبى او مؤمن
لكان اولى مما ذكروه مما يقتضى خروج الكذب عن ان يكون قبيحا الى ان يكون حسنا
واما الضرب الثالث وهو الذى لا يؤثر الاكراه فيه فمثاله ان يكره على قتل النفوس
وعلى الظلم فيكون الواجب عليه الكف وان قتل دونه لانه ليس له ان يزيل
الضرر عن نفسه بادخاله على غيره ولان خوفه من العقاب الدائم الذى على قتل غيره
يخرجه من ان يكون ملجأ فاما اذا اكره على تناول الاموال غيره على سبيل الظلم فانه
لا يفصل بينه وبين قتل غيره او قطع عضو من اعضائه لكن السمع قد ورد بان

للانسان عند الضرورة والخوف على نفسه ان يستبقي نفسه بتناول طعام
غيره من غير اذنه فيجب ان يكون الاكراه موثرا في ذلك وكذلك قال الفقهاء
ان راكب السفينة اذا خاف على نفسه وغيره الغرق ان لم يرم حمولات السفينة
ان ذلك استيفاء للنفوس ويخرج من كونه ظلما لانه تعالى باباحته قد ضمن
العوض ولا شبهة في ان العبادات الشرعية يجوز الاكراه على تركها ويكون المكره
معذورا كالصلوة والزكوة والصوم والحج فاما القود مع الاكراه فقد
اختلف العلماء فيه فقال قوم فيمن اكره على قتل غيره ان القود على المكره
لانه يصير كانه هو القاتل ومنهم من جعله على المكره لانه مباشر للقتل و
فيهم من اوجب القود عليهما جميعا ومنهم من ازال القود في ذلك ولم يختلفوا
في ان الدية على المكره لان فعل المكره كانه فعل المكره فاما العوض فلازم
لا محالة للمكره لانه في حكم الفاعل ومن المشتبه من مسايل هذا الباب
الاكراه على الزنا فمن الناس من قال ان اكراه الرجل على الزنا متعذر لا يصح
لا يصح وان صح في المراة ومنهم من ذهب الى انه لا يصح تعلقا بان الالة التي
يقع بها الزنا لا تنتشر حتى يتمكن بها من الفعل مع الاكراه والخوف وهذا
غير صحيح لان انتشار الالة يرجع الى الشهوة فالكراهة غير موثرة وكذلك
الخوف الا ان يدعي المدعي ان الشهوة في هذه الاحوال تبطل ولا تحصل و
هذا غير مسلم لان الشهوة من فعله تعالى فيجوز ان يفعلها على كل حال مع الخوف
والكراهية فالاكراه على الزنا على ما ذكرناه غير مستحيل واذا ثبت امكان
الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر فكما جاز ان يتغير حكم شرب

الخمر عند الاكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا لكن عامة الفقهاء
وجلهم يذكرون ان الاباحة لا تحصل في الزنا عند الاكراه على وجه
ولا سبب واذا ثبت ذلك خالفنا بينه وبين شرب الخمر وجعلناه مما
لا يتغير بالاكراه واما الاكراه على فعله المكره بنفسه من المضار
فيرجع فيه الى الزيادة والنقصان والمقابلة لان من اخيف بالضرر العظيم
الواصل اليه ان لم يضر بنفسه ضررا يسيرا يجب عليه فعل ذلك الضرر
بنفسه ليدفع الضرر الاعظم ولهذا لو اكره على قتل نفسه لم يكن له ان
يفعل ذلك لانه نهاية ما يخافه ولانه انما يتحمل المضرة في نفسه ليدفع مضرة
هي اعظم منها وليس هذا في قتل نفسه فاما الاكراه على المقام في بلد فله
حكم ما لا ينفك ذلك المقام منه من الافعال فان كان لا ينفك مع المقام
من امر يجوز ان يفعله عند الاكراه جاز لدفع الاكراه المقام ويصير كانه
اكره على ذلك الفعل ومثاله ان يكره على المقام ببلد يحتاج فيه
الى تناول ميتة او ما اشبهها مما يحل بالاكراه فان اكره على مقام بحيث
لا ينفك بما لا يحل ان يفعل مع الاكراه فليس له ان يقيم مثل قتل النفوس
وما جرى مجراها وقد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يظهر فيه الكفر ولا
يقع التمكين من انكاره فقال قوم لا يجوز المقام فيه على كل حال ويجب [illegible]
وقال اخرون اذا لم يكن هذا المقيم خائفا وهو ان يوجب باظهار الكفر
جاز له المقام اذا اظهره غيره ولم يتمكن هو من انكاره واعتل من اجاز له
ذلك بانه اذا لم يتمكن من اظهار الانكار وهو معذور في ان لا ينكر وغير مخل

بواجب فلا وجه لتحريم المقام عليه ولو جاز ان يحرم عليه مع انه معذور
في الكف عن الانكار لجاز ان يكون ملوما اذا قعد في بيته ان في بعض الدور
منكرا وان لم يلزمه فيه تكليف والجامع في العلة بين الامرين انه معذور
في ترك النكير فاذا قيل في ذلك الايهام للرضا بالمنكر قلنا الكف عن انكار
المنكر ليس بدلالة للرضا على كل وجه فاذا اقام من ذكرنا حاله وبذل
الوسع في اظهار الكراهية لذلك المنكر الظاهر بطل التوهم عليه وقد كان
النبي صم مقيما بمكة مدة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه لما كان
صلوات الله وسلامه عليه مظهرا للدين في اصحابه وبحيث يمكنه ولا يلزم
على هذا اجواز حضور مجالس الشرب والمناكير لان حضور هذه المجالس
لا يجوز ان يكون الا لغرض صحيح فان كان المجتمعون على المنكر ممن يجوز دخول
شبهة عليهم فيما يفعلونه جاز الحضور لازالة الشبهة واذا كان
ممن يعرف من حالهم انه لا شبهة لاحد عليهم فلا يحسن الحضور الا
للنكير والا فهو متهم مطرق للظنة وليس كذلك المقام في البلد الذي
فيه معيشة المقيم واهله وولده لان غرضه في المقام صحيح حسن وان
تعذر عليه انكار ما يظهر فيه المنكر ولا يجوز لاحد ان يقيم في دار كفر
الا على وجه يتميز به من الكفار ولا يدخل على احد شبهة في انه من جملتهم
لانه متى لم يكن متميزا فقد تعرض لاجراء حكم الكفر عليه من قتل او قتال
او منع توارث ودفن في قبور المسلمين فلا بد من ان يكون متميز الصفة
من الصفات وطريقة من الطرق وشرح هذه الجملة يطول وفيما ذكرناه

تفريع في حكم الدار اعلم ان الكلام في حكم الدار انما يرجع
في الحقيقة الى حكم اهلها لان الدار التي هي المنازل لا حكم لها فاذا
قيل في الدار انها دار الاسلام فالمراد بذلك انه يحكم باهلها باحكام
اهل الاسلام فيورث من وجد فيها ميتا اقاربه ويصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين وغير ذلك من احكام اهل الاسلام وبالعكس من ذلك اذا
قلنا انه دار كفر فاذا ظهر من شخص بعينه امارة الكفر حكمنا عليه
بالكفر وان كان في دار الاسلام وكذلك اذا ظهرت امارة الاسلام
من مقيم في دار كفر فامارات الاعيان مقدمة على امارات الجمل وهي
اخص وانما يرجع الى امارة الجملة اذا فقدت امارات الاعيان والتخصيص
والمعتبر في الحكم في الدار انها دار اسلام هو ان يظهر فيه الشهادتان
حتى لا يمكن المقيم فيها المقام الا باظهارهما او بان يكون من مظهرهما
على ذمة وجواز ولم يوجد المقيم فيها باظهار نوع من انواع الكفر ولا
اعتبار بما عليه بين اهل الدار كلها من مختلف المذاهب وما يظهره بعضهم
لبعض في محفل او مناظرة بل المعتبر بان يحكم لها بانها دار اسلام
بالصفة التي ذكرناها وانما يكون دار كفر بان يكون الظاهر فيها
نوع من انواع الكفر حتى لا يتمكن المقيم فيها الا ان مظهره او يكون مظهره
على ذمة او جواز وقد استدل على ذلك بان مكة قبل عام الفتح كانت
دار كفر والمدينة دار اسلام ولا محالة ولا وجه في تمييز الدارين
الا بالامارات التي ذكرناها لان من كان مقيما بمكة في تلك

الحال ما كان يتمكن من المقام الا باظهار الكفر او بان يكون على ذمة
او فيها نوع من انواع الكفر حتى يمكن المقيم فيها الا ان مظهره او يكون
من مظهره منهم وجواز ومعلوم ايضا ان المدينة بعد الهجرة ما كان
يمكن المقام فيها الا باظهار الشهادتين او يكون المقيم فيها على ذمة
او جواز ولا اعتبار بالقلة والكثرة في هذا الباب لانا نعلم في اول
الهجرة كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين وقلتهم وعلى هذه
الجملة المتقررة لا يمتنع ان يكون في بعض البلاد ما ليس بدار ايمان و
لا كفر ولا شبهة في تجويز ذلك لان البلد اذا كان حكم المؤمن فيه
وحكم الكافر سواء مثل ان يكون فيه يهود ومسلمون ولم يرد احد على
ذمة من صاحبه ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم ببعض
معينة فالبلد خارج من حكم الايمان والكفر معا وقد قال ابو هاشم
انه اذا كان في الدار قوم يظهرون الكفر واخرون يظهرون الايمان
ولم يكن احد الفريقين على ذمة من الاخر ولا عهد فليست الدار دار كفر
ولا دار ايمان وانما يكون دار كفر اذا لم يقدر المقيم على الاقامة الا مع
اظهار نوع من الكفر وانما يكون دار ايمان اذا كانت الحال على ذلك
ويمضي في كتب اصحاب ابي هاشم ان الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر
والتشبيه ولا يوخذ المقيم باظهار ذلك اذا كانت تظهر فيه الشهادتان
ويمكن الامع اظهارهما لا يخرج بذلك من ان يكون دار ايمان من حيث
لا يوخذ المقيم باظهار ذلك الكفر فان قيل كيف تجعلون اظهار الشهادتين

٢٢٢ امارة كون الدار دار اسلام وقد تجوزون ان يكون مظهرهما يعتقد كفرا من جبر وتشبيه
وغيرهما قلنا لان الشرع والادلة علقت على اظهار الشهادتين حكم الاسلام
من غير اعتبار لما وراء ذلك الا ترى ان كل من اظهر لنا الشهادتين حكمنا
بانه مسلم وعلقنا عليه احكام الاسلام وان جوزنا ان يعتقد ما هو
كفر من جبر او تشبيه او غيرهما كما انه اذا اظهر لنا جميع مذاهب اهل الحق
حكمنا بايمانه وان جوزنا ان يكون في الباطن معتقدا لما هو كفر وعلى
هذه الجملة اذا انضم الى اظهار الشهادتين اظهار مذهب دل الدليل
على انه كفر حكمنا عليه في نفسه بانه كافر ولم يخرج الدار من ان يكون
دار اسلام اذا كان المقيم فيها لا يوجب باظهار شيء من الكفر وليس
يمتنع ان يجعل للفسق دارا اذا كانت مما لا يمكن المقام فيها الا
باظهار نوع من الفسق اما اعتقادا او فعلا من افعال الجوارح و
من منع من ان يكون للفسق دار من حيث لا يتعلق به حكم واحكام
الفاسق احكام المؤمن في التوريث والدفن والصلوة عليه وغير
ذلك مخطئ لا محالة لان الفسق يمنع من الصلوة خلف صاحبه عندنا
ولا يقبل ايضا شهادته وفي اصحابنا من لا يجيز اخراج الزكوة الواجبة
اليه وهذه احكام شرعية يخالف الفاسق فيها المؤمن فلا يمتنع ان
يجعل للفسق دارا كما جعلناه للايمان فصل فيما يجري عليه تعالى
من الاسماء والصفات اعلم ان هذا الباب وان لم يكن الاخلال
بمعرفته مخلا بما وجب من المعارف باصول الدين فله تعلق قوي بالدين

لان الله تعالى قد تعبدنا باجراء اسماء عليه في دعاء وغيره فاذا
صحت فيه تعالى في باب العبادة وجب بيانها ولان في الناس
من خالف في حسن اجراء الاسماء والصفات عليه فلا بد من بيان
... وهذا خطا لا بد فيه من بيان الحق ونحن نميز الكلام في الاسماء
والصفات التي يستحقها تعالى فيما لم يزل من ... يرجع الى ما هو عليه
في ذاته او لما يجري ذلك والصفة التي ترجع الى افعاله ونحن نذكر
القسم الاول بعد ان نقدم مقدمة في اللغة وهل هي مواضعة او توقيف
وما يتصل بذلك ويتعلق به ففيه فوائد كثيرة فصل في الاصول
اللغات هل هي توقيف او بالمواضعة اعلم انه كان غير ممتنع في اصل اللغة
ان يكون مواضعة بين العقلاء كما انه لجائز ان يكون توقيفا من الله
الا انه لما افتقر توقيفه تعالى على اللغات الى الاضطرار الى قصده
ولم يكن ذلك لعلمنا التكليف قطعنا على ان اصل اللغات المواضعة
وجائز فيما بعد ذلك الامران يكون التوقيف والمواضعة فان قيل
قلنا ان ابتداء اللغات لا يجوز ان يكون توقيفا منه تعالى لانه لا بد
كلام ما لم نعلم انه قد اراد ببعض المسميات دون بعض لم نعرف بذلك
الكلام اشارة مثل ما يذكرون المسمى دون غيره لانا لا نعلم قصد
المتكلم الى ما توجهت الاشارة اليه وانما يعلم بعضنا من بعض الاشارة
الى قصده وتخصيص الاشارة بجهة المشار اليه لانا نعلم بها هل الاسم
المسمى المشار اليه او لبعضه او لغيره كما تقدمت مواضعتنا وخالفنا

تعالى فيها علمنا مراده بالمطابقة تلك اللغة وجاز ان يوقفنا بعد
ذلك على لغات سواها وبهذا يحل المحصلون قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها على ان مواضعة تقدمت بين آدم عليه السلام وبين الملائكة
على لغة سابقة ثم جعل الله تعالى تلك اللغة وعلمه الاسماء
فلولا تقدم لغة لم نفهم عنه تعالى ما علمه من الاسماء وليس تفتقر
المواضعة بيننا على اللغات الى الذي سبق على ما ظنه قوم لان
دواعينا الى التخاطب في تعريف بعضنا مراد بعض قوية والاطلاع
بذلك ظاهر وما فيه لنا منفعة ولا وجه فيه من وجوه القبح ...
كالتنفس في الهواء وقد يحسن فيها ان يشير الواحد منا عند الحاجة من غير
اذن سمع فلذلك قد يحسن ان يعبر عنه ببعض الاسماء وانما فزع العقلاء
في المواضعة الى الحروف دون غيرها من الاجناس لانها اسهل واوسع
ولانها من حيث كان مدركة اقرب الى ان يعرف بها المقاصد فصل
في حسن اجراء الاسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى عليه من دون
سمع قد دللنا على انه يحسن منا عقلا ان نجري الاسماء على مسمياتها
بيننا من غير سمع وذلك بعينه دليل على حسن مثله في القديم تعالى لانا
اذا علمنا بالعقل ما هو عليه من كونه عالما قادرا وعلمناه محدثا لافعاله
جاز ان نجري عليه من الاسماء ما يفيد هذه المعاني المعلومة ولا فرق
بين من فصل في هذا الحكم بيننا وبينه تعالى وبين من فصل فيه بين العقلاء
او غيرهم او بين بعض العقلاء وبعض اخر على ان موضوع اللغة يقتضي اجراها

على كل وحصل على المعنى المطابق لها فالتخصيص في ذلك نقيض لاصل اللغة
فاذا قيل ربما يتعلق بذلك مفسدة قلنا لو تعلقت بشيء من ذلك مفسدة
لمنع السمع من اجرائه فاذا لم يرد بالمنع منه قطعنا على انتفاء المفسدة
فصل في ذكر ما يجري عليه من الاسماء اعلم ان الاسماء في اللغة
على ضربين احدهما يفيد في المسمى فايدة مخصوصة كقولنا ضارب
وقايم وعالم ويلحق بهذا الضرب ما يفيد تمييزا نحو قولنا اشارة ومدة
وارادة فهذا الضرب مفيد لا يجري مجرى اللقب المحض وان خالف فايدته
فايدة غيره والضرب الثاني ما لا يفيد لكن المقصد به التعريف نحو
قولنا زيد وعمرو وهذه تسمى هذه القابا ويقام مقام الاشارة
فالاسماء المفيدة وهي الصفات تجري عليه تعالى بحيث استحق معانيها و
الالقاب المحضة لا يجوز اجراؤها عليه تعالى عقلا وقد كان يجوز ان
يرد التعبد بذلك فيحسن لانه انما قبح اجراؤه لانتفاء الفايدة فيه واذا
نبه السمع على مصلحة باجرائه حسن وانما قلنا انه لا يجوز اجراء الالقاب عليه
تعالى عقلا لان الغرض في الالقاب الحاجة الى الاخبار عن الغايب عنه
لانا مع الحضور يمكن ان نخبر عنه بالاشارة اليه ومع الغيبة لا يمكن ذلك
فاستعملنا اللقب ليقوم في الاخبار عنه مع الغيبة مقام الاشارة مع الحضور
وهذا غير متاتي في القديم تعالى لانا نتمكن في كل حال من الاخبار عنه
بالاوصاف التي يختص تعالى ولا يشاركه فيها مشارك لقبح اجراء اللقب
عليه كما كان يقبح لو امكنت الاشارة الى الغايب وضع اللقب له وانما يحسن

بلقب الحاضر مع امكان الاشارة اليه لجواز الغيبة عليه والحاجة
الى الاخبار عنه ولا يلزم ان يكون اضافة الكنية الى اللقب او
ادخال لقب على غيره قبيحا لان المقصد في الاول التعريف وفي الثاني
غير ذلك من تعظيم وتفال فان العرب كانت تتفال بالكنية ولاولاد
كثيرة فهي محض التعريف وقد بينا في مواضع من كلامنا ان قولنا شيء
ليس بلقب وان كان غير مفيد ولا مخصص فيجب ان يجري عليه تعالى
من غير سمع لان هذه اللفظة وضعت في اللغة لما صح ان يعلم ويخبر عنه
غير ان جميع المعلومات لما اشتركت في هذه الفايدة خرجت اللفظة
من ان يكون مخصصة مميزة فلا امر يرجع الى وقوع الاشتراك في معناه
لم تفد لا لانها غير مفيدة في نفسها وموضوعة لمعنى مفهوم والالقاب
بخلاف ذلك لانها لا تفيد شيئا لشيء يرجع اليها في انفسها فصل
الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الاسماء لما يرجع الى ذاته في وصفه تعالى
بالوجود وما يرجع اليه اذا كانت لفظة موجود مستعملة فيما هو على
صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويصح الصفات الراجعة الى ذاته
من تعلق وغيره وكان القديم تعالى على مثل هذه الصفة وجب ان يسمى
موجودا بحكم اللغة ويوصف بانه تعالى ثابت لقيام هذه الصفة
مقام موجود ويوصف حاصل وعلى بانه كاين مفيدا لان هذه اللفظة
تستعمل في الوجود وفي الكون في المكان ويوصف تعالى بانه قديم وقد
اختلف الناس في معنى هذه اللفظة فقال ابو علي ومن وافقه انها تفيد

الموجود فيما لم يزل فعلى هذا الحد لا يستحق هذه الصفة على الحقيقة
الا الله تعالى ومن قال ذلك اعتل بتناقض في الذات الواحدة
انها قديمة محدثة كتناقض الوجود والعدم وقال قولهم بناء قديم
والعرجون القديم مجاز وقال توهم ان هذه اللفظة يقتضي المبالغة
في الوصف بالتقدم وكان ابو هاشم يقوي هذا الوجه وينصره بان
الاسماء توخذ من الشاهد فلو كانت لفظة قديم انما هي للموجود فيما
لم يزل لم يستحقها مسمى في الشاهد والصحيح في هذا ان اصل وضع
اللغة يقتضي المبالغة في التقدم وبعرف المتكلمين اختصت بالاول
لوجوده ولا يوصف تعالى بانه عتيق فاما ابو علي فانه اعتل لنفي ذلك
بان هذه اللفظة تستعمل فيما حدث من جنسه امثاله لانهم يقولون
تمر عتيق اذا طرا عليه العتيق ولا يقال في السماء انها عتيقة لما
لم يحدث من جنسها مثلها وعلة ابي هاشم ان يقال هذه عبارة
عما اثر فيه الزمان وانما قالوا تمر عتيق لتاثير الزمان فيه لا لحدوث
ما هو من جنسه الا ترى انهم لا يقولون في الدنانير المضروبة بالامس وان
حدث من جنسها انها عتيقة لان الزمان لا يوثر فيها واذا
قالوا في الدنانير الطويلة العهد فمن حيث اثر الزمان فيها وان قل
التاثير ولم يظهر فالذي قاله ابو هاشم اقوى واشبه بالصواب لانهم
لا يسمون بعتيق الا ما يظهر تاثير الزمان فيه اما بصلاح او فساد
وما يتغير الحال اما مذمومة او محمودة وانما قيل في الدينار عتيق

٢٢٦

لان طول الزمان يوثر في حمرته وقيل شراب عتيق لان بطول الزمان
يرق ويشتد وكذلك البيت العتيق ولا يقولون جبل عتيق ولا صخرة
عتيقة لفقد ظهور التاثير وقولهم فرس عتيق وسيف عتيق يراد الكرم
والنجابة وجودة الاصل كما وصف البيت الحرام بانه عتيق على سبيل
المدح والتعظيم وهذا غير ذلك الباب وعلى كلا الوجهين لا يجوز
وصفه تعالى بانه عتيق لاستحالة معناه فيه فاما عادي منسوب
الى عاد وانه حدث في ايامهم فمعناه يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى
بانه باق ومعنى هذا اللفظ عند ابي علي يفيد نفي الحدوث وان الموصوف
بالحدوث لا يستحق هذه التسمية وان سمي بذلك كان مجازا وعند ابي
هاشم انها يفيد استمرار الوجود وانه غير متجدد وهذا القول اصح فان
اهل اللسان يسمون كل موجود لم يتجدد له الوجود بانه باق وان
كان فيهم من يعتقد قدم الاجسام وفيهم من يعتقد حدوثها ومنهم
من شك في الامرين وعلى المذهبين جميعا يستحق تعالى بانه باق ويوصف
تعالى بانه دائم ولهذه اللفظة معنيان احدهما انه موجود في الاحوال
كلها والمعنى الاخر انه موجود في المستقبل فنصفه تعالى على الوجه الاول
بانه دائم فيما لم يزل لان الوجود ثابت له في كل حال ولا نصفه على الوجه
الثاني بانه لم يزل دائما لان الاستقبال انما في لم يزل لكنا نقول لا يزال
دائما ويوصف تعالى بانه قائم وقيوم على معنى الدوام ولا يوصف بانه قائم
مطلقا لانه يوهم الانتصاب وان وصف بانه قائم بنفسه فمعناه

الاستغناء عن محل في وجوده ويوصف تعالى بانه سابق واسبق ومتقدم
واقدم وكان ابو علي يصفه بذلك ويقول ان هذه الاوصاف تقتضي
تقدم وجوده ولا يقتضي وجود غيره ويعتل بان القدرة يقال انها
قبل الفعل وسابقة له وان لم يوجد مقدورها وكان ابو هاشم يذكر
ان هذه الالفاظ تقتضي وجود غيره في الحال حتى يكون اسبق منه ولا
يجريها عليه تعالى فيما لم يزل ويجريها عليه بعد وجود غيره وما قاله
ابو علي اشبه بالصواب لان الاسبق قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده
لان هذه اللفظة اذا افادت تقدم وجود الذات لغيرها فلا فرق
بين ان يكون تلك الذات المسبوقة موجودة في الحال او مما توجد لانها اسبق
وجودا منها على كل حال ويوصف تعالى بانه اول وقد ورد الكتاب
فالفايدة انه موجود قبل كل موجود قبل كل موجود ويجب ان يكون
الخلاف بين الرجلين في اطلاق ذلك فيما لم يزل على ما ذكرناه في اسبق
وسابق ويوصف تعالى بانه لم يزل وامتنع ابو علي من ذلك واعتل بانه كلام
غير تام ويجب ان يقرن بما يتم به وقال يجب ان يكون المقرون اليه اثباتا
فيقال لم يزل موجودا او عالما ولا يقال لم يزل غير فاعل لان قولنا لم يزل
نفي وغير فاعل نفي ونفي النفي اثبات ووجدت بعضهم يحكي عن ابي هاشم انه
اجاز ان يقال لم يزل غير فاعل والصحيح اجراء لفظة لم يزل عليه من غير اقران
بغيرها لان معنى ذلك نفي الزوال عنه ونفي الزوال يقتضي الاثبات فكانه
قال مثبت او ثابت ويصح ايضا ان نقول لم يزل ايضا غير فاعل لان نفي النفي

انما يكون اثباتا اذا تعلقا بشيء واحد فاما اذا تغايرا لما دخلا عليه
١٢٢ لم يكن اثباتا وقولنا لم يزل للزوال الذي هو العدم وقولنا غير فاعل
نفي الفعل فكاننا اخبرنا بانه فيما مضى ثابت غير فاعل فصل
فيما يجري عليه تعالى لكونه قادرا اذا كان الفعل قد صح منه تعالى وجب
ان يسمى قادرا لان اللغة توجب وصف من صح منه الفعل بانه قادر
ويجب ان نصفه بانه قادر فيما لم يزل ولا يزال لان الفعل اذا صح
منه تعالى لما يرجع الى ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال
وانما لم يصح وجود الفعل فيما لم يزل لامر يرجع الى الفعل كما ان احدنا
قادر على ما يوجد بعد اوقات كثيرة وان لم يصح وجود ذلك في الثاني
لامر يرجع الى المقدور لا الى الصفة المصححة لايجاد الفعل ويوصف
تعالى بانه قوي لان معناه معنى قادر وانما يوصف الحبل وما اشبهه
بالقوي لحصول الشدة والصلابة على التشبيه بالقادر لان الشدة
يمنع على بعض الوجوه من الكسر والقطع كما يمنع القادر ويوصف تعالى بانه
قدير ومقتدر لان ذلك مبالغة في وصفه بالقدرة ويوصف تعالى بانه
قاهر على معنى المبالغة في كونه قادرا ووصفه ابو علي بانه قاهر فيما لم يزل
كما انه قادر فيما لم يزل ومنع غيره من ان يوصف بذلك فيما لم يزل وعلل
بان هذه اللفظة تفيد بانه قهر غيره ومنعه وذلك منتف فيما لم يزل و
كان ابو علي يقوي قوله بانه قاهر فيما لم يزل بان اهل اللغة يصفون الملك
الجبار بانه ملك ومالك على معنى المبالغة في وصفه بالقدرة وقد سمى الله



نفسه بانه ملك يوم الدين والدين ههنا هو الجزاء ولا معنى لوصفه تعالى
بذلك الا انه قادر على التصرف فيه من غير منع لان حقيقة المالك هو
الذي له التصرف في الشي وليس لاحد منعه منه ولهذا لو اظهر احد فصيح
الكلام بان يقول مالك لبيع داره ووهبتها وما اشبه ذلك و
الوكيل وان كان له ان يتصرف فيما وكل فيه فليس بمالك لان تصرفه
في الحكم كالغير من حيث نفعل بامره ورجعت فايدته اليه والصبي ايضا يصح
ان يملك لان تصرف غيره ترجع فايدته اليه كانه هو المتصرف ويوصف
تعالى بانه رب من حيث كان مالكا ولهذا يقولون رب الدار
بمعنى مالكها ولا يطلقون ذلك الا في الله تعالى ويقيدونه في غيره و
يوصف تعالى بانه سيد بمعنى انه مالك لانهم يصفون مالك العبد بانه
سيده ويصفون مقدم القوم وكبيرهم بانه سيد لما كان يملك تدبيرهم
ويوصف تعالى بانه صمد ولهذه اللفظة معنيان احدهما معنى سيد وهو
المالك فيكون على هذا الوجه من صفات الذات فيجري عليه فيما لم يزل و
المعنى الاخر انه يصمد اليه في الحاجات وهذا الوجه يلحق بصفات الفعل لانه
انما يقصد اليه في الحاجات اذا خلق تعالى من يصح ذلك منه اللهم الا ان يراد
انه معنى يستحق ويليق به ان يرجع اليه في الحاجات فيخرج عن باب صفات الفعل
ويوصف تعالى بانه اله بمعنى ان العبادة تحق له وانما تحق له العبادة لانه تعالى
خلق الاجسام واحياها والانعام عليها بالنعم التي يستحق بها العبادة وهو
تعالى كذلك فيما لم يزل فوجب ان يكون الها فيما لم يزل ولا يجوز ان يكون
تعالى الها للاعراض ولا الجوهر الواحد لاستحالة ان ينعم عليهما بما يستحق به

العبادة وانما هو اله للاجسام الحيوان منها والجماد لانه تعالى قادر
على ان ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة وفي الناس من منع من ان يكون
الها للجماد لان الجماد في الحال لا يجوز ان يستحق عليه العبادة وهو
جماد وهذا غلط لان معنى اله ليس هو من يستحق العبادة لانه لو كان
كذلك لم يكن الها فيما لم يزل ولا نعت له فيما لم يزل وانما معناه ان العبادة
يحق له ومعنى ذلك انه قادر على الانعام بالنعم المخصوصة فاذا هذا هو
معنى اله والحيوان والجماد فيه سواء واما وصفه تعالى بالله ففيه وجهان
احدهما ان اصله لاه والله هو الاله فاذا دخلت الالف واللام على لاه
صار الله والوجه الاخر ان الالف واللام ادخلتا على اله الاله و
خففت الهمزة وادغمت احدى اللامين في الاخرى فصار الله ويوصف تعالى
بانه عزيز ومعناه انه مقتدر على الامور لا يلحقه منع ولا اذلة ولا اهتضام
وقد وصفوا الارض الصلبة بانها عزاز لشدتها وامتناعها وشبهوها
بالقادر من حيث صعب صلابتها التصرف فيها كما يوصف منيع القوى
ويوصف تعالى بانه كريم على وجهين بمعنى انه عزيز كما يقولون فلان كريم علي
وفلان اكرم علي من فلان اي اعز علي منه والوجه الاخر ان يكون كريما بمعنى انه
فاعل الكرم والانعام ومن هذا الوجه يلحق بصفات الافعال ويوصف
تعالى بانه جبار ومعناه انه عزيز لا ينال باهتضام ومن ذلك انهم وصفوا
النخلة بانها جبارة لما بعد منالها ويوصف تعالى بانه محيط وماجد
بمعنى عزيز وكريم وقد وصف الله تعالى القران بانه مجيد لما كان لا ينال ببشر

وتبديل وما جرى مجرى ذلك ويوصف تعالى بانه كبير ومتكبر ومتجبر
وعظيم ومتعظم وجليل وفوايد هذه الاسماء يرجع الى نهاية التعظيم
والمدح وقد قيل كبير القوم سيدهم وقد بينا ان السيد هو المالك و
يوصف تعالى بانه علي وعال ومتعال ويراد بذلك انه قاهر للاشياء
قادر عليها كما قال تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا
لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض اراد تعالى غلب بعضهم بعضا
وقهره وقال تعالى ان فرعون علا في الارض اي قهر اهلها وقد قيل
ان معنى ذلك التنزه عن القبايح نحو قوله تعالى تعالى عما يشركون و
يوصف تعالى بانه مستول على الاشياء بمعنى القدرة عليها من قولهم
استولى فلان على البلد اذا قهر اهله واقتدر عليهم ويصح وصفه بذلك
فيما لم يزل ولا يوصف بانه مستو على سبيل الاطلاق لانه لا يفيد الانتصاب
وانما يفيد الاستيلاء على سبيل المجاز ويوصف تعالى عند ابي علي بانه
مستطيع على معنى انه قادر ووصفه ايضا بان الفعل يمكنه ويتهيا له
واجرى مستطيعا مجرى قادر وفي الناس من امتنع من وصفه بمستطيع لاشتقاقه
من الاستطاعة التي هي القدرة ويلزم من ابى ذلك الامتناع من وصفه
بانه قادر لاشتقاقه من القدرة ولا يوصف تعالى بانه مطيق لان معنى
الطاقة يقتضي الجهد والمشقة لانهم يقولون هذا مقدار طاقته كما
يقولون مقدار وسعه ويقول احدهم لا اطيق هذا اذا كان يشق عليه
وان كان قادرا على فعله ويوصف تعالى بانه ذو قدرة وذو قوة

بمعنى انه قادر فان اوهم اطلاق ذلك قيد ولا يوصف تعالى بانه رفيع
ولا شريف لان حقيقتهما في ارتفاع المكان واشرافه وانما مدح بذلك
واجرى على غير هذه الفايدة على سبيل المجاز والاستعارة وقوله
تعالى رفيع الدرجات انما هو صفة للدرجات لا له ولا يوصف تعالى
بانه متين ولا شديد لان معنى هاتين اللفظتين الصلابة وهي مستحيلة
عليه تعالى وقوله تعالى هو اشد منهم قوة مجاز لان القوة التي هي القدرة
لا يوصف بالشدة وهو تعالى قادر لا بقدرة **فصل** فيما يجري عليه
تعالى من الاوصاف لكونه عالما وما يتعلق بذلك اذا كان العالم منا
من اختص بحال يصح لاجلها منه الفعل المحكم متى كان قادرا عليه وكان
الله تعالى على هذه الحال في جميع الاحوال فيجب وصفه بانه عالم فيما لم يزل
ولا يزال ويوصف تعالى بانه عارف لمساواة هذه اللفظة للفظة عالم
ووصفه ابو علي بانه دار بمعنى عالم واستشهد بقول الشاعر لاهم لا
ادري وانت الداري والاولى ان لا يطلق عليه تعالى هذا اللفظ لانه
يفيد استدراك العلم ولهذا لا يقولون دريت ان السماء فوقي وان
الاثنين اكثر من واحد ويجري ذلك مجرى متيقن وفطن ويوصف تعالى
بصير بمعنى عالم لان هذه اللفظة حقيقة في العالم كما انها حقيقة في
الرؤية ولهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطب اذا كان عالما
بهما ويوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معا ويوصف تعالى بانه حكيم
بمعنى انه عالم كما قال تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وتفيد هذه اللفظة

ايضا انه فعل الافعال المحكمة فيما لم يزل كما يقال عالم فيما لم يزل
ويوصف تعالى عند ابي علي بانه واحد بمعنى عالم ويجري عليه فيما لم يزل و
للفظة واحد معنى اخر وهو مدرك يجري عليه الآن وان لم يجر فيما
لم يزل ووصفه تعالى بانه راء بمعنى عالم وذكر ان هذه اللفظة تفيد العلم
والادراك حقيقة واذا اجريت بمعنى العلم وصف تعالى به فيما لم يزل ولا يوصف
تعالى بانه طبيب مطلقا وان كان الطب هو العلم لقولهم فلان طب بكذا
اذا كان عالما به لان غلبة الاستعمال والعرف قد نقلت هذه اللفظة الى
من له صناعة معروفة ولا يوصف تعالى بانه متيقن ومتبين ومتحقق لان فايدة
هذه الالفاظ تقتضي استدراك العلم بدلالة انهم لا يقولون تيقنت او
تبينت او تحققت ان السماء فوق ولا يوصف تعالى بانه فهم او فطن لاختصاص
فايدة ذلك باستدراك معنى الكلام وتلقفه بسرعة ولمثل هذه العلة لا يوصف
تعالى بانه [illegible] في الامور فاما الفقه فلا يوصف تعالى به مطلقا لانه امور صح
مختص بالتعارف بعلوم معينة لها جهات مخصوصة وقد قيل انه
الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطن ويختص بمعاني الكلام دون غيرها
ولا يوصف تعالى بانه يحس بالاشياء فاما ابو علي فانه امتنع من ذلك
لان حقيقة هذه اللفظة تفيد اول العلم بالمدركات ولا اول لكونه
تعالى عالما بما يعلمه وعند ابي هاشم ان هذه اللفظة تستعمل فيمن
يدرك بحاسة ويعلم من هذا الطريق وكلا الوجهين يستحيل فيه تعالى
ولا يوصف تعالى بانه مشاهد لان معنى هذه اللفظة تفيد حصول

علم عن طريق هو الادراك وذلك يستحيل فيه تعالى ولا يوصف تعالى
بانه مطلع لاقتضاء هذه اللفظة لعلو المكان المكاني واشرافه و
انما يوصف احدنا بها على معنى العلم مجازا ولا يوصف تعالى بانه حاذق
لان الحذق في اللغة هو القطع وانما يقولون حذق بمعنى قطع على علمه
ووقع منه وذلك يستحيل فيه تعالى ولا يوصف تعالى بانه حافظ بمعنى
العلم لان معنى هذه اللفظة تفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه كما يقولون
حفظ متاعه وماله وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى لانه عالم لنفسه ويستحيل
ويستحيل وصفه بان علومه محفوظة ويوصف تعالى بانه حافظ لنا بمعنى
الدفاع عنا والحراسة لنا ولا يوصف تعالى بانه معتقد لان هذه اللفظة
جرى على الواحد منا في الاصل مجازا والمجاز لا يجب اطراده في كل موضع و
لا يوصف تعالى بانه عاقل لامرين احدهما ان وصف العلم بانه عقل
على سبيل المجاز والتشبيه بعقال الناقة اما لانه يمنع من القبيح او لان
العلم الذي هو عقل يمنع غيره مما هو فرع عليه من الزوال وما هو مجاز
لا يقاس عليه ولا يطرد في كل موضع والامر الاخر ان العقل فايدته منع
النفس من تشهيه ومنع ما هو في عدم الزوال وكلا المعنيين لا يجوز عليه تعالى
غير انه تعالى لا يوصف بانه غير عاقل لانه يوهم انه على اضداد العلم
او ليس بعالم فصل فيما يجري عليه تعالى لكونه حيا وما يرجع الى ذلك
اذا كان الحي من لا يتعذر كونه عالما قادرا ومن لا يصح ان يكون عالما
قادرا الا هو وعلمنا انه تعالى على هذه الحال فواجب ان نصفه بانه حي

لحصول المعنى فيه ونصفه تعالى بانه راء ومدرك وسامع ومبصر
لان ذلك كله راجع عن كونه حيا وانما نصفه بذلك عند وجود
المدركات لان الوجود شرط في تعلق الادراك ولا نصفه بذلك كله
فيما لم يزل لانه يقتضي وجود المدرك ونصفه تعالى بانه سميع بصير
فيما لم يزل لان فايدة ذلك انه على حال لحصولها ان يدرك
المسموعات والمبصرات اذا وجدت وليس له تعالى بكونه سميعا بصيرا
صفة زايدة على كونه حيا وقد بينا ذلك فيما مضى من الكتاب ولا يوصف
تعالى بانه ناظر الى راحم لان معنى هذه اللفظة تقليب الحدقة نحو جهة
المرئي طلبا لرؤيته وان وصفناه تعالى بانه ناظر اى راحم اذا قيدناه
ولا يوصف تعالى بانه شام وذائق لانا قد بينا في صدر هذا الكتاب
ان ذلك ليس بعبارة عن الادراك وانما هو عبارة عن تقريب الجسم الى الحاسة
وانهم يقولون شممته فلم اجد له ريحا وذقته فلم اجد له طعما

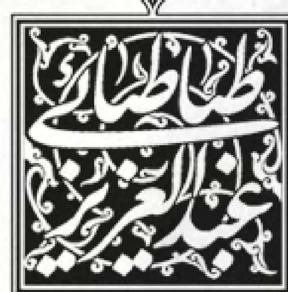
فصل فيما يجري عليه من الاوصاف التي لا يختص بنوع مفرد من صفة
تعالى بانه واحد على احد معنيين احدهما انه لا يتبعض ولا يتجزى وان
لم يكن هذا الوصف اذا اريد به هذا الوجه من اسماء التعظيم والمدح
والمعنى الاخر ان نصفه تعالى بانه واحد بانه منفرد بصفات نفسية ليست لغيره
وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم ويوصف تعالى بانه فرد ومنفرد
بمعنى انه واحد كما يقولون فلان فرد عصره وواحد دهره ولا يوصف تعالى
بانه فذ لان هذه اللفظة تفيد القلة والاختصار يقولون ما يجيئنا

فلان الا فذا يريدون قليلا ولا يوصف تعالى بانه وتر لانه غير مفيد لكونه
تعالى واحدا وانما يفيد عددا لا نصف له كما يفيد الزوج عددا
له نصف وهذا يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى بانه غني ومعنى
ذلك انه حي غير محتاج ولا يجوز عليه الحاجة وهو تعالى غني لنفسه
ويوصف تعالى بذلك فيما لم يزل ولا يزال ولا يوصف تعالى بكل ما
يقتضي كونه محتاجا ونفي كونه غنيا كوصفه بانه يسر ويفرح ويخاف
ويرجو ويشفق ويفزع لان ذلك يقتضي جواز اللذة والالم عليه
ولا يوصف تعالى بانه يغتم ويحزن ويخاف ويشفق ويفزع لان
ذلك كله يرجع الى اعتقاد او ظن لوصول المضار الى المعتقد وذلك
مما يستحيل عليه تعالى ولا يوصف تعالى بانه يلتذ ويالم لاستحالة الشهوة
والنفار عليه ويوصف تعالى بانه شيء من حيث صح ان يعلم ويخبر عنه
وقد سمى تعالى نفسه بذلك والاولى ان يجري عليه تعالى الوصف بشي
من جهة اللغة واقتضائها الاجراء هذا الاسم بخلاف ما ذهب اليه
قوم من اجرائها عليه تعالى سمعا وشرعا لانها ليست بلقب وهي مفيدة
في الاصل وانما لاجل وقوع اشتراك مسمياتها في فايدتها خرجت
من الافادة فلا من يرجع الى ميزها لم يفد واللقب لا يفيد لشي يرجع
الى وصفه والدليل على انها مفيدة انه لا يجوز تغييرها وتبديلها
واللغة على ما هي عليه ويجوز ذلك في الالقاب وقيل انه غير ممتنع
ان يكون مفيدة من حيث ما يتعلق العلم به مما الذوات مما لا يتعلق

العلم به من الاكوان والصفات وهذه فايدة معقولة وتجري هذه
اللفظة على القديم والمحدث والموجود والمعدوم لانهم يقولون علمت
شيئا موجودا او علمت شيئا معدوما وفعلت شيئا بالامس وسافعل
شيئا غدا وقال الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله ويوصف تعالى بانه ذات وفايدة هذه الصفة في اصطلاح
المتكلمين انه يصح ان يعلم ويختص بصفات يبين بها من غيره وقد يضاف
اليه تعالى هذه الصفة فيقال عالم لذاته وقادر لنفسه يراد به انه
في الاختصاص بهذه الصفة على حد لا يمكن اخص منه لان اهل اللغة
يفيدون ويقولون ضرب فلان فلانا بنفسه للاختصاص بضربه و
لا يوصف تعالى بانه نفس مطلقا وان جاز على سبيل الاضافة فيقال
عالم لنفسه لان اطلاق هذه اللفظة تتناول اجساما مخصوصة
ويستعمل على سبيل الاضافة فيقال نفس كذا كما يقال ذات كذا
ولا يوصف تعالى بانه معنى لان ذلك يفيد القصد بالكلام لانهم يقولون
فهمت معنى كلامك وما هذا معنى كلامي ويجوز ان يقال انه تعالى معنى
بالتشديد لانه المقصود بالكلام ويوصف تعالى بانه غير الاشياء وفايدة
هذه الصفة اختصاصه تعالى بصفات دونها ولا يوصف تعالى بانه تام
ووافر وكامل لان هذه الاوصاف يقتضي نقصانا تقدمها او حصولها
بعد ان كانت غير كاملة وذلك يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى بانه
سبوح قدوس والفايدة في ذلك تنزيهه عما لا يجوز عليه في ذاته

وفي افعاله ولا يوصف تعالى بانه فوق مطلقا لانه يقتضي العلو في
المسافة ويصح على سبيل التقييد وقال تعالى وفوق كل ذي علم عليم
ولا يوصف تعالى بانه قريب مطلقا لانه يفيد القرب في المسافة ويوصف
بانه قريب من المحسنين بمعنى انه قريب من دعائهم واجابتهم ويوصف
ايضا بهذا مجازا من حيث كان عالما بما غاب عنا كعلم القريب بما
يقرب منه ويوصف تعالى بانه حق بمعنى ان عبادته حق فهو مجاز
على كل حال ويوصف تعالى بانه لطيف مقيدا بالتدبير والصنع
ولا يطلق عليه تعالى لاقتضائه اللطافة وهي من صفات الجواهر وامتنع
ابو علي من وصفه بانه رفيق قال لان الرفق هو الاحتيال لاصلاح
الامور والتوصل اليها وذلك مستحيل عليه تعالى وليس يمتنع وصفه





بذلك مقيدا فيقال رفيق بعباده اي منعم عليهم ومخفف عنهم و
لا يوصف تعالى بانه حسن ولا جميل لانهما يقتضيان حسن الصورة
فان اريد بالحسن خلاف القبح المستحق به الذم افاد ذلك الحدوث على
بعض الوجوه وهو مستحيل منه تعالى ولا يوصف تعالى بانه نظيف
لانه يفيد ازالة الدرن ولا يوصف تعالى بانه ذخر لان ذلك
انما يستعمل حقيقة فيما يصح ان يدخره الانسان ولا يوصف تعالى بانه
سند لان حقيقة هذا اللفظ يستعمل فيما يستند اليه من الاجسام
فصل الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى
الافعال فيما يجري عليه تعالى لكونه فاعلا اذا كان معنى وصف الفاعل

بانه فاعل اذا اوجد ما كان قادرا عليه وهذا المعنى ثابت فيه تعالى
وجب وصفه بانه فاعل وهذه اللفظة على الحقيقة تفيد من غير
من وصف بها لانها تفيد وجود المقدور وحدوثه وهذه
فايدة ترجع الى غير من الاسم اسم له وهذا على ظاهره لا يصح لان قولنا
فاعل يفيد صفة في المقدور وهو حدوثه وحكما للفاعل الذي
اجرينا عليه هذا الاسم لان وجود مقدوره حكم يرجع اليه فقد افاد
فيما يرجع اليه فايدة وان لم يكن له بكونه فاعلا حال وغلط عباد
في قوله ان لفظة فاعل اسم للفاعل وفعله جميعا لانا نقول فاعل
الفا لم قادر لنفسه وذاته فيصف الفاعل بما لا يليق بالفعل البتة
ولا يجوز اجراؤه عليه وجرى اسم الفاعل مجرى قولنا اسود في انه وان
افاد وجود السواد فليس باسم للسواد بل للجسم لا للاسود وكان ابو علي
يقول الاسماء مشتقة من الفعل لا تجري الا في حال وجود الفعل
لا قبله ولا بعده ويجري مجرى قولنا متحرك ماخوذ من الحركة لا يجري
الا على ما فيه حركة في الحال وقال ابو هاشم يخالف في ذلك ويقول
قد يشتق الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده فيقال زيد ضارب
غدا وضارب امس ثم رجع عن ذلك فقال يشتق من الماضي والحاضر
ولا يشتق من المستقبل وهذا اولى لانهم لا يشتقون مما لم يقع فاذا
قالوا زيد ضارب غدا فالمعنى انه يكون في غد ضاربا ولا يشتق
التسمية الان والماضي ولا شبهة في الاشتقاق منه لانه اذا كانت

فايدة قولنا ضارب ان مضروبه مفقود من الضرب وجد
وهذه الفايدة ثابتة فيما هو موجود من الضرب وفيما نقتضي و
لا نصفه تعالى بانه فاعل فيما لم يزل لان هذا الاسم يشتق من وجود
الفعل ولم يوجد الفعل فيما لم يزل ونصفه تعالى بانه غير فاعل فيما
لم يزل ونفيد عدم الفعل في تلك الاحوال ونصفه تعالى بانه محدث
وموجد لمشاركته ما بين الصفتين لفايدة قولنا فاعل ولا يصح
وصفه تعالى بانه تارك لان هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلمين
ما لا يجوز عليه تعالى لانا قد بينا فيما مضى من هذا الكتاب ان
حد الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلا من ضد له يصح ابتداؤه على
هذا الوجه ومعنى هذا الحد لحد لا يصح فيه تعالى واللغة وان افادت
في التسمية بالترك من كان غير فاعل فلا نصفه تعالى مطلقا بانه
تارك على مذهب اللغة لان عرف المتكلمين اخص في اسمائه وصفاته
من اللغة وان قيدناه فقلنا انه تارك بمعنى انه لم يفعل جاز ونصفه
تعالى بانه مخترع لان فايدة هذا اللفظ اخراج الفعل من العدم
الى الوجود وهي ثابتة فيه تعالى ولهذه الكلمة في العرف فايدة
اخرى وهي ايجاد الفعل في الغير من غير آلة ولا سبب والوجهان
ثابتان فيه تعالى وعلى الوجه الثاني لا يكون احدنا مخترعا و
يوصف تعالى بانه مبدع وفايدة هذا اللفظ لو وصف ايقاع الفعل
لا على مثال وقيل انه يفيد معنى الاختراع وقولهم فيمن فعل شيئا

لا توجبه الشريعة بانه مبتدع وفي فعله انه بدعة يقوي الوجه الاول
ويوصف تعالى بانه منشئ لان ذلك للايجاد في الغير بلا سبب ويوصف
تعالى بانه صانع لان معنى هذه اللفظة معنى فاعل وان استعملت في
التعارف في الحرف وعند ابي علي انه تعالى يوصف بانه عامل لانه
بمعنى فاعل ومحدث ومنع غيره من ذلك وقال هذا الوجه يقتضي استعمال
الجوارح في الفعل ولا يوصف به ويقوي هذا المذهب الثاني انهم لا يصفون
افعال القلوب بانها اعمال ولا يقول عملت بقلبي كما عملت بيدي ويوصف
تعالى بانه خالق لان فايدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدرا
غير متسهو عنه وبالعرف لا يطلق هذه اللفظة الا فيه تعالى وبقيد
في غيره ويوصف تعالى بانه مقدر ومدبر من حيث فعل تعالى وكيف يشاء
ويوصف تعالى بانه مكون ومثبت لان ذلك يقتضي ايجاد افعاله ولا
يوصف تعالى بانه مكتسب لانه يفيد اجتلاب المنافع ودفع المضار
ويوصف تعالى بانه محسن على احد معنيين احدهما من حيث فعل الحسن وهو
لا يتعدى والثاني من حيث فعل الاحسان وهو متعد وعلى هذا
لا يوصف تعالى من فعل العقاب بانه محسن على طريق التعدي ويوصف
تعالى من فعل ذلك بانه محسن على الوجه الذي لا يتعدى ويوصف تعالى
بانه منعم ومتفضل وجواد لوقوع الافعال التي يقتضي اجراء هذه الصفات
عليه منه تعالى وليس يجب ان يتكرر منه التفضل حتى يوصف بانه متفضل
بل يوصف بذلك من فعل القليل والكثير واما جواد فلا يوصف الا

من اكثر من فعل الجود والتفضل وفرق قوم بين جايد وجواد فقالوا
يوصف من فعل المرة الواحدة بانه جايد ولا يوصف بانه جواد الا مع
الاكثار والخطا من قال ان الجواد من بذل جميع ما في وسعه وذكر ان
الفرس انما وصف بانه جواد لاخراجه جميع ما في وسعه من الحضر وادعى
ان الله تعالى لا يوصف بانه جواد الا اذا فعل من الجود ما لو زاد
عليه لم تكن الزيادة حسنة وانما قلنا بخطا من قال ذلك من جهة ان
اهل اللغة يسمون من اكثر الافضال والانعام على قوم بانه جواد
وان كان متمكنا لكثرة ماله واتساع حاله ان يتفضل على من هو
اكثر عددا منهم فعلم انه لا يعتبر بانواع الوسع وصفة الفرس بانه
جواد مجاز لانه غير مطرد في كل موضع فيه استفراغ الوسع الا ترى
ان من استفرغ وسعه وطاقته منا في السعي والعدو لا يوصف بانه
جواد ويوصف تعالى بانه مصيب وحكيم لان افعاله كلها صواب وحكمة
وقد يوصف المصيب بانه مصيب بالفعل الواحد من الصواب وان
لم يكثر منه وقيل معنى وصف الحكيم بانه حكيم انه لا يتخلل افعاله شيء
من السفه الا ترى انه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة والسفه
اخرى ويوصف تعالى بانه عدل بالتعارف لان قولنا عدل في اصل اللغة
يتناول الفعل اذا كان حسنا وبالعرف يسمى به الفاعل الذي لا يتخلل
افعاله سوى العدل ويوصف تعالى بانه مبدئ ومعيد لانه تعالى ابتدأ
وانشاه ومعنى معيد انه يعيد ما تقدم بعد عدمه ايجاده وقال قوم لو كان

معنى معيد هو ما ذكرناه لما وصف القديم تعالى في هذه الحال الا انا نقطع
في هذه الاحوال على انه تعالى قد اعاد شيئا من افعاله وذكر ولان
معنى هذه اللفظة انه يعيد في افعاله واحسانه حالا بعد حال و
وصفه تعالى قوم بانه مقدم على ايجاد الفعل قاصدا والاولى ان لا يوصف
بذلك لان مقدم ما يفيد القصد الى ما فيه مشقة وكلفة وتخوف ولهذا
يقولون اقدم في الحروب ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه منفعة ولذة
ويوصف تعالى بانه تقدم على الفعل فهو قادم بمعنى عمد قال الله تعالى
وقدمنا الى ما عملوا فجعلناه هباء منثورا والقادم من سفره متعمدا
للعود يوصف بذلك ولا على هذا انه قد يسمى قادما من سفره وان
كان نايما او مغمى عليه لان ذلك مجاز وحقيقته قدم به و
اقدم من سفره كما يسمون من سير به ولا يشعر سايرا مجازا فنقلوا
اسم الفاعل فيه اليه مجازا ويوصف تعالى بانه قاض لافعاله
بمعنى انه خلقها ويوصف تعالى امضى الواجبات من افعال عباده
بمعنى الزمها واداها وهم اطلاق من ذلك قرن بما يزيل الايهام ويوصف
تعالى بانه معدم ومفن لانه يفني العالم بفناء يفعل فيوصف لاجله
بانه معدم ومفن ويخالف هذه الفايدة فايدة قولنا بانه قادر
لان القدرة تتعلق بنفس الفعل ولا يتعلق القدرة بالاعدام وانما يتعلق
بفعل الضد الذي يكون بعد العدم والفناء ويوصف تعالى بانه محرك
ومسكن ومقو ومحي ومميت لحصول ما يشتق من هذه الاوصاف من افعاله

ويوصف تعالى بانه مكلف وملزم لانه تعالى قد كلفنا والزمنا فيجب
وصفه بانه مكلف ملزم وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب
حقيقة التكليف والخلاف فيه ودللنا على الصحيح منه ويوصف
تعالى بانه دال ودليل لانهما اسمان لفاعل الدلالة فان اوهم
الاطلاق دليل فيه تعالى من حيث سمي الدلالة والمنظور فيها بهذا
الاسم قيد بما يزيل الايهام ويوصف تعالى بانه منور على وجهين
احدهما انه تعالى فاعل النور والاخر يعني انه ناصب الدلالة على الحق
ولا يوصف تعالى بانه نور على سبيل الحقيقة وقوله تعالى الله نور
السموات والارض معناه انه منورها او فاعل لاهل السموات والارض
من الدلالة والبيان ما يستضيئون به كما يستضا بالنور ويوصف تعالى
بانه هاد لانه فاعل للهدى الذي هو الدلالة على الحق وتمييزه
من الباطل وهو ايضا الهادي لاهل الثواب الى طريق الجنة والثواب
ويوصف تعالى بانه مضل مقيدا بالعقاب والعدول عن ادخال الجنة
الى ادخال النار ولا يطلق ذلك لئلا يوهم الاضلال عن الدين ويوصف
تعالى بانه مضطر وكان ابو علي يقول معنى هذه اللفظة هو ان يفعل
ما لا يتمكن المفعول فيه من دفعه عن نفسه ولا يراعى كونه من جنس مقدوره
وكان ابو هاشم يذهب الى ان الاضطرار في اللغة هو الالجاء لانهم يقولون
اضطرنا العدو الى الجبل يعني الجانا اليه وفي عرف المتكلمين يفيد ان
يفعل في الانسان ما هو من جنس مقدوره مما لا يتمكن من دفعه وقول




اليها بشيء اولى وصار كالمذهب بين يوصف تعالى بانه مضطر والملاجئ
قول اليها بشيء لان احدا لا يوصف بانه مضطر اليه ويوصف بانه
مضطر اليه لوجه الضرورة ويوصف تعالى بانه لطيف لعباده ويوصف
معهم لانه تعالى قد فعل ما يستحق به هذه الاوصاف ويوصف
بانه لطيف على وجه آخر بمعنى الرحمة والتعطف وهذا المعنى لا يختص المكلفين
المكلفين بل يعتد الى غيرهم من الاحياء ويوصف تعالى بانه خير لكن
هذا الوصف يفيد الاكثار من فعل الخير وانه على جهة عادته في فعله
الوجه والتتبع ابوها بشيء من اجراء الخير قال لان هذه اللفظة تفيد
فايدة الفاضل فاذا اخر لفظة فاضل لم يحز هذه ولا اول الركيك
سبب الامتناع من اجراء لفظة الفاضل المنع الشرعي والاجماع وان
كان قد قال قوم ان هذه اللفظة تفيد مزية معلومة وجارية على
او العادة وذلك مستحيل فيه تعالى ويوصف تعالى بانه ناصر المؤمنين
وخاذل الكافرين والنصرة هي المعونة والتوابع التثبت والخذلان
فاعل ذلك بالمؤمنين والخذلان هو العقاب ضد ما يجري مجرى من
امر المؤمنين وعبادتهم بان يلعنوا الكفار ويقتلوهم ويقاتلوهم و
يوصف تعالى بانه رحمن ورحيم وراحم وهذه الاوصاف مشتقة
من الرحمة وهي النعمة وذو الوصف الآخر خاصة مبالغة يختص الله تعالى
بها وقيل ان فائدة الرحمة انما هي من حيث فعل النعمة التي يستحق بها الثناء
ولا يشاركه في هذا المعنى سواه ويوصف تعالى بانه بار بعباده وبانه

المؤمنين وكفيل بارزاقهم لان البر هو الاحسان والانعام وقائم
بان تعالى بعباده ولا معنى لتخصيص من خص كونه تعالى بارا بالمؤمنين
لان البر هو ما حل السرور وابتدئ به واذا انعم الله تعالى على الكفار
وانعم عليهم واحسن اليهم فقد بره بهم بان فعل ما يسرهم ولا شبهة
في انه تعالى هو الرزاق والكفيل بالارزاق ويوصف تعالى بانه مؤمن
على وجهين احدهما انه مصدق لنفسه ولانبيائه ولاوليائه بالقول الحسن
الآخر انه يؤمن العباد من اضاعة حقوقهم ويؤمن مستحق الثواب من
العقاب ويوصف تعالى بانه مهيمن بمعنى انه امين على جميع الامور
ويوصف تعالى بانه طالب والمعنى فيه انه تعالى لحق المظلوم في الدنيا
من حيث امر بأدائه اليه وبرده عليه واذا امر الحاكم بردعه على
قيل انه طالب لحقه وهو تعالى طالب في الآخرة لحق المظلوم ولاخذ
حقه من الظالم ويوصف تعالى بانه مدرك على معنى وصوله الى مراده
لان من وصل الى مراده قيل مدركه اوهم الطلاق هذه اللفظة
التي تحصل الحي عند كونه رائيا ولحصول وقتها بما يزيل الايهام ويوصف
تعالى بانه شاكر وشكور وعرفنا وقد نطق القرآن به والمعنى ان الشكر
كما كان معناه الجزاء على الفعل والقابل له وكان الله تعالى مجازيا
على الطاعات يسمى شاكرا وايضا قد تسمى العرب الشيء باسم جزائه كما قال
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وهو تعالى مجازنا على شكرنا له
فسمى الجزاء على الشكر باسم الشكر واما شكور فهو مبالغة في فعل ما

شكورا او يوصف تعالى بانه حميد ومحمود ومادح وذام والمحمود
من حمده غيره او استحق الحمد عليه وحميد مبالغة في المحمود مثل
قتيل ومقتول ويوصف تعالى بانه تعالى يأبى وبانه آبٍ قال الله
ويأبى الله الا ان يتم نوره والاباء هو المنع وليس بالكراهية و
لهذا تمدحت العرب به فقالوا فلان يأبى الضيم اذا امتنع منه
ولا مدحة في وصفه بكراهية الضيم ويوصف تعالى بانه وكيل
ويجب ان يقيد فيقال وكيل علينا بمعنى انه متكفل بامورنا وهي
معنى قولنا حسبنا الله ونعم الوكيل والوكيل في الاطلاق يقتضي في
العرف انه القيم بامور غيره على سبيل النيابة ولا يوصف بانه متوكل
لانه تعالى لا يسند امره الى غيره ويوصف احدنا بانه متوكل على الله
تعالى لاسناده الى معونته ولا يوصف تعالى بانه ناطق لانه يقتضي
فعل الصوت بآلة الا ترى انه لا يوصف الحجر بانه ناطق ولا يوصف
تعالى بانه لافظ لهذا الوجه ولا يوصف تعالى بانه خطيب ولا قاص
لان ذلك يفيد الحضور والمواجهة ولا يوصف تعالى بانه بليغ فصيح لانهما
من اسماء الكلام ولا يوصف تعالى بانه ظهير ووزير ومساعد ومعاضد
والوجه الصحيح في المنع من هذه الالفاظ انها يقتضي المعونة على سبيل التبع
وذلك لا يليق به تعالى ولا يوصف تعالى بانه خليل لغيره وانما امتنع
وصفه بذلك لان الخلة هي الاختصاص التام واذا اجريت على المحبة فهي
على سبيل التشبيه وقال بعضهم ان هذه اللفظة مشتقة من خلل الانسان

غيره في خلل اموره اذا اطلعه على اسراره فلا يليق به تعالى ان يكون
٢٢٧ خليلا لغيره وان وصفنا ابرهيم صلوات الله عليه بانه خليله
لهذا الوجه ولافتقاره ايضا وحاجته اليه من الخلة بالفتح التي
هي الحاجة ولا يوصف تعالى بانه صديق لغيره فانه يحبه ويريد
منافعه واعلم ذلك منفردا اليه وذلك لا يجوز فيه تعالى ولا
يوصف تعالى بانه مجرب ومختبر ومبتل لان ذلك كله يفيد
التوصل الى العلم ولا يجري عليه تع فصل فيما يجري عليه
تعالى من الاوصاف الراجعة الى الارادة والكراهة اعلم ان كونه
مريدا ليس بمشتق من فعل الارادة وانما وصف تعالى بذلك لكونه
على هذه الحال المعقولة فوصفه عند المحققين بانه مريد ليس من صفات
الافعال واذا في كلام الشيوخ انه من صفات الافعال فلانه تعالى
لا يستحق هذا الوصف الا عند فعل الارادة وان لم يكن مشتقا منها
فهذا هو العذر في الحاق هذا الباب بصفات الافعال ويوصف
تعالى بانه شائي لان المشيئة هي الارادة ويوصف تعالى بانه محب للفعل
لان معنى المحبة هي الارادة وان اعتيد الحذف مع لفظ المحبة ولم يعتد
ذلك في لفظ الارادة وقد بينا ذلك في صدر هذا الكتاب وليست المحبة
هي الشهوة ولا يشتركه بين الشهوة والارادة لانهم يقولون فلان يشتهي
الاكل اذا كان صائما ولا يقولون انه محب الاكل كما لا يقولون انه
مريد له في حال الصوم ويوصف تعالى بانه راض بالفعل اذا كان طاعة

وانما يوصف الارادة بانها رضًا اذا كانت متعلقة بفعل الغير
لانهم لا يكادون يقولون في المريد بانه راضٍ بفعل نفسه كما يقولون
ذلك في فعل غيره لانهم لا يكادون ولا يسمون الارادة بانها رضًا
الا اذا وقع مرادها لانهم لا يكادون يقولون رضيتُ شيئًا وهو
واقع ويجب ان يكون الكراهية متوسطة بين الارادة والفعل لان
من اراد من غيره فعلًا شيئًا ثم كرهه ووجد الفعل فان الارادة
المتقدمة لا توصف بانها رضى وعند الى علي انه تعالى لا يوصف تعالى
بانه راضٍ بفعل زيد الا اذا كان زيد فاعلًا لكمال مراده فان اطاع
في فعل دون اخر لم يوصف بانه رضي طاعته وعند ابي هاشم يوصف
تعالى بانه رضي لطاعته وان كان صاحبها قد اتى بكبيرة ويقول
ان معنى كونه تعالى راضيًا عن زيد انه من اهل الثواب والصحيح انه تعالى
يوصف بالرضا ببعض الافعال الواقعة من مطيع بعينه وان كان عاصيًا
في غيره وليس يوصف تعالى بانه راضٍ عن احد الا وهو مستحق للثواب وان جاز
ان يكون مستحقًا ايضًا للعقاب بفعل اخر ويوصف تعالى بانه قاصد
الى الفعل ومختار له ومؤثر لان الارادة انما تسمى قصدًا اذا تعلقت
بفعل المريد وقارنته وكانت من فعله ولهذا لا يسمون من اراد من غيره
فعلًا بانه قاصد اليه ولا من فعلت فيه الارادة بانه قاصد وليس
يمتنع ان تسمى الارادة قصدًا وان لم تكن مقارنة للمراد لانهم يقولون
قصدت الى ما لم يقع او الى ما منعت منه كما يقولون عزمت على ذلك



٢٢٨

والايثار والاختيار فشرط اجرائها شروط اجراء القصد ولا بد
اشتراط زوال الالجاء وحصول التخلية ولا يوصف تعالى بانه عازم
لان الارادة انما يسمى عزمًا اذا كانت من فعل المريد ومتعلقة بفعله
ومتقدمة لحال الفعل ان كان مبتدأً او لسببه ان كان مسببًا وارادة القديم
تعالى لا يتقدم على المراد لان تقدمها عبث ولا يوصف تعالى بانه عازم
ولا يوصف تعالى بانه ناوٍ لان النية انما توصف بها ارادة اذا كانت
في القلب والضمير وكانت مفعوله في القلب ولهذا لا يوصف تعالى بانه متمنٍّ
ولا منطوٍ ويوصف تعالى بانه كاره لان جل اسمه ناهٍ عن القبيح وقد
بينا ان النهي لا يكون كذلك الا بالكراهة ويوصف تعالى بانه ساخط
للفعل بانه كاره له ويوصف تعالى بانه يغضب على الكفار بمعنى انه يريد
عقابهم ولعنهم وليس المراد بذلك تغير الاحوال التي تلحق الغضبان لان احدنا
قد يوصف بالغضب اذا اراد الانتقام ولم يتغير احواله ولا يوصف تعالى
بالغيظ لانه اسم للتغير اللاحق للغضبان ويوصف تعالى بانه يبغض
الكفار بمعنى انه يعاقبهم ولا يوصف تعالى بالاسف في الحسرة لانهما يفيدان
الغم بامر متقدم والغم لا يجوز عليه تعالى [illegible] فيما يستحقه تعالى
من الاوصاف من حيث لم يفعل ما يقدر عليه من افعال مخصوصة
قد علمنا انه تعالى لا يفعل شيئًا من القبائح فيجب ان نصفه بما يقتضي
تنزيهه عنها فوصفه تعالى بانه سبوح قدوس قد بينا انه يقتضي تنزيهه
عن كل قبيح فيجب ان يجريها عليه لهذه الفائدة ويوصف تعالى بانه طاهر

بمعنى التنزه عن القبيح ويوصف تعالى بانه غافر وغفور وساتر وستار
وعفو اما غافر وغفور وعفو فانما يوصف بها من حيث اسقط العقاب
تفضلا وعند المعتزلة انه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع
وقوع الذنب الذي يستحق به وان كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة او
بثواب الطاعة العظيمة والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد ما قالوه
ان من اسقط دينه على غيره تفضلا لا يقال انه قد عفى له عنه ولو
قضاه الدين فترك مطالبته به لم يقل احد انه قد عفى عنه فعلمنا
ان لفظة العفو لا يطلق الا مع التفضل فلو لم يفعل العقاب بمن
لا يستحق العقاب لم يوصف بانه عفو وعفوه دون غافر غير له عفو
وهذا الحكم فاذا قيل قد قال الله تعالى واني لغفار لمن تاب قلنا مذهبنا
ان التوبة لا توجب اسقاط العقاب فاذا غفر مع التوبة فهو متفضل
باسقاط العقاب فاما ساتر وستار فمعناهما انه تعالى لم يفعل في الدنيا
امارة العقاب من لعن واستخفاف وما يجري مجراهما ويوصف تعالى بانه حليم
من حيث لم يعجل العقوبة وعند ابي علي انه يوصف بذلك من حيث فعل
ما يضاد العقوبة من الحيوة والصحة والشهوة وهذا غلط لانه تعالى موصوف
بالحلم في حال افناء الخلق واعدامهم وان لم يكن في تلك الحال فاعلا فيه شيئا
من صحة ولا شهوة ولا حيوة واحدنا يوصف بانه حليم من حيث لم ينتقم
ممن ظلمه وان لم يعلم انه فعل في جسمه شيئا يضاد الانتقام وليس يجب
ان لا يوصف في الآخرة بانه حليم اذا استوفى العقوبة لانه تعالى ليس يخ

باستيفاء العقاب في الآخرة من ان يكون ما عجله وقدمه في الدنيا
ففايدة وصفه تعالى بانه حليم لا يتغير ولا يوصف تعالى بانه صبور
لان فايدة هذه اللفظة يقتضي حبس النفس على المكاره والآلام وذلك مستحيل
فيه تعالى ولا يوصف تعالى بانه وقور لانه يفيد الاستقرار في المكان
ونفي الطيش وذلك مستحيل فيه تعالى واعلم انه لما كان من اكبر الاغراض
في العلم بمعاني اسمائه وصفاته تعالى ان تدعوه عز وجل بها في الامور
التي تطلبها منه وجب ان نذكر جملة ليشرف بها على معنى الدعاء و
شروطه واحكامه فصل في ذكر جملة من احكام الدعاء اعلم ان
الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره ويمضي في الكتب انه يقتضي الرتبة
وان يكون المدعو اعلى رتبة من الداعي بعكس الامر وليس الامر على ذلك
لانهم يسمون السيد داعيا لعبده الى سقيه الماء وغيره مما يامره به و
يقولون ان الله تعالى دعانا الى عبادته وطاعته فبطل اعتبار الرتبة
لكن قد حصل في الاطلاق لفظة الدعاء انه يختص بالطلب من الله تعالى
دون غيره وان كان التقييد يخالف ذلك لانهم يقولون في هذا
الدفتر دعاء اذا اختص بمسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره
كما اختصت لفظة القرآن بكتاب الله تعالى وان كان اصل اشتقاقهما
من الجمع المشترك المعنى وانما سموا تمجيد الله تعالى وتسبيحه دعاء لان
المقصد بذلك طلب الرحمة والمغفرة ولانه لا يخلو في الاكثر من مسألة
والطلب والدعاء انما يكون كذلك بالارادة كالامر ومن شرط حسن الدعاء

في جملة




ان يعلم الداعي كون ما يطلبه بدعائه مقصودا لمن يدعوه وذلك
يقتضي فيمن دعا الله تعالى ان يعرفه جل وعز بصفاته وقدرته وحكمته
ومن شروط حسن الدعاء ايضا ان يعلم حسن ما طلبه بالدعاء والعلم
ذلك بان لا يكون فيه وجه قبح ظاهر وما قام مقام ذلك من وجوه القبح مثل
كونه مفسدة وجب ان يشترط في دعائه وفي طلب ما يطلبه بشرط ان لا
يكون مفسدة وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز ان يضمره
في نفسه ومن الشروط ان لا يكون عالما بان ما طلبه لا يقع ولا يفعل
نحو ان يسئل الله تعالى احياء الموتى ليسئلهم او غفران عقاب الكفار
وعند ابي علي ان ذلك يقبح عقلا وعند ابي هاشم انه يقبح بالشرع حيث
كان مفسدة وليس بقبيح في العقل وقد بين هنا ان ندعو تعالى بان
يفعل ما نعلم انه يفعله لا محالة وانما حسن ذلك على سبيل الانقطاع
ولان فيه مصلحة ولطفا ولهذا حسن منا الاستغفار للمؤمنين والصلوة
على الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين ولا شبهة في ان فعل ذلك عند
الدعاء لا يسمى اجابة له وينقسم ما بينا وله الدعاء الى قسمين احدهما
قد تقدم العلم بانه واجب مفعول لا محالة نحو اثابة المؤمنين والصلوة
على النبي صلوات الله وسلامه عليه واله خاصة الغايتين فيه التعبد
والتقرب لا طلب ما بينا وله الدعاء والقسم الاخر ما لا يعلم وجوبه
وحصول فعله لا محالة وهو على ضربين احدهما ان يكون واجبا
وان خفي علينا وجوبه مثل ان يكون لطفا في التكليف وينقسم الى

